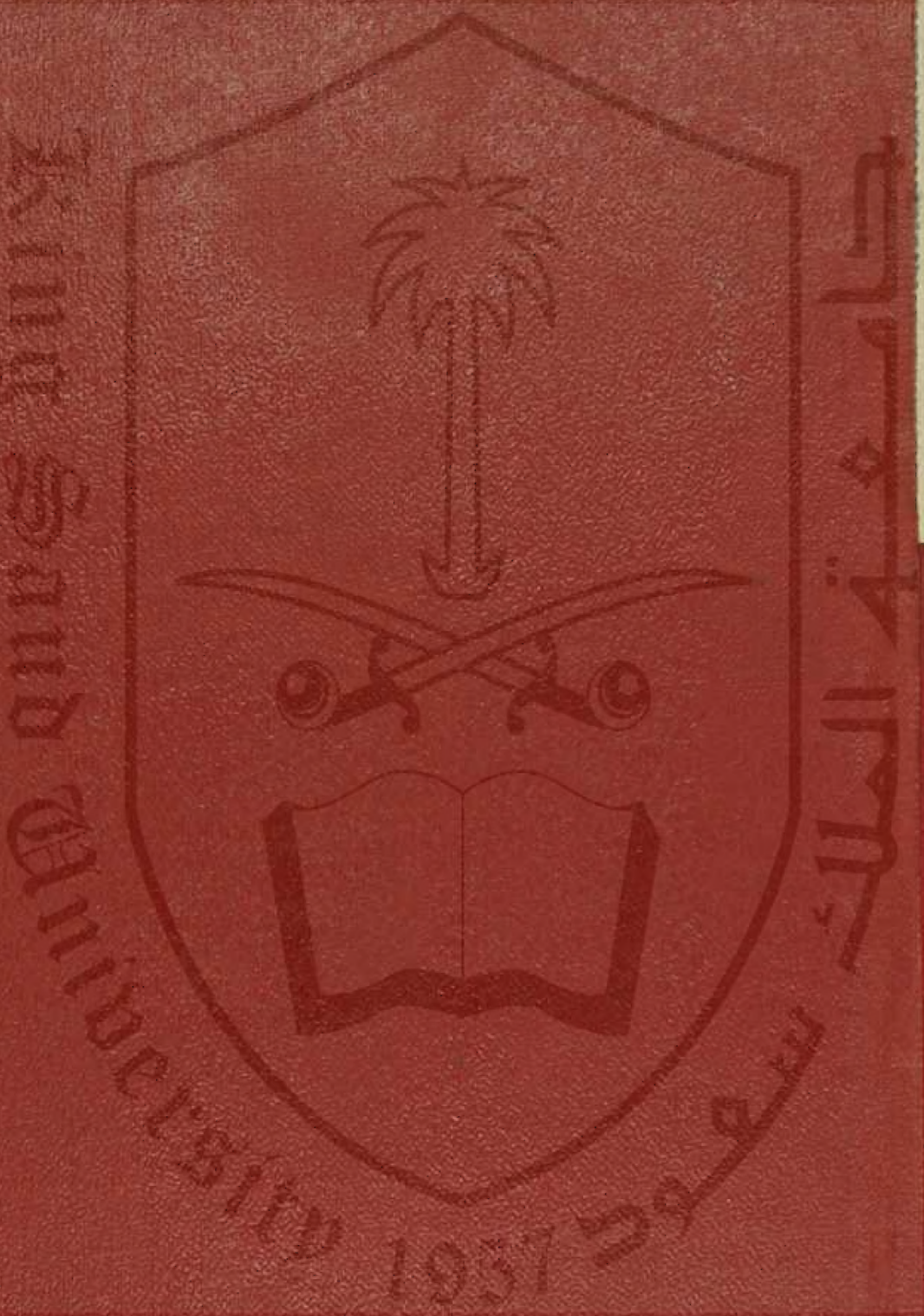
القوانين المحكمة



القوانين المحكمة

في أصول

أصول الفقه

كتاب القوانين المحكمة

سنة ١٤٩٥

في الفلانة خلاف موضعه الثاني التبادر هو علامة الحقيقة كان التبادر الغير علامة المجاز والمراد بالتبادر ان
الجاهل بالمصطلح هذه الطائفة اذا تتبع موارد استعمالاتهم ومحاوراتهم وعلم من حالهم انهم يفهمون من لفظ خاص
معنى مخصوصا بدون معاونة قرينة مقالية او مقامية ولو كان مشتركة في الاستعمال في المعنى الغير الموضوع له ودعوى ان
ذلك الفهم من جهة نفس اللفظ فقط لعرف ان هذا اللفظ موضوع عندهم لهذا المعنى وينتقل اليه اشقا لا آتيا
فيكون التبادر معلولا للوضع ولما العالمون بالاوضاع فلا يحتاجون الى اعمال هذه العلامة الا من جهة اعلام
الجاهل ولما كان استناد الانفهام الى مجرد اللفظ وعدم دخلية القرينة فيه امرا غامضا تفاوت الافهام
والتنبيه عليها بذكره في الجاهل المشهور ولذا كثر تبادر معناه الحاجة
الى مجرد اللفظ وعدم دخلية في التخليه وعدمه وتفاوت القرائن في الحاد الوضوح فمن ذلك يجيء الاختلاف
في دعوى التبادر من الاجانبة بالاصطلاح المذكور فقد يكون الانفهام عند اهل هذا الاصطلاح من جهة
القرائن الخفية ويدعي الغافل التبادر بزعم انتفاء القرينة ويدعي خصمه التبادر في معنى آخر وهكذا ولذا
اوجب استقراء غالب موارد الاستعمال ليزول هذا الاحتمال غالبا لاشتباه والخلط لعدم استقراء الوسع
في الاستقراء ولما التلبس الوهم ولخفاء القرينة على المدعي ولذلك قالوا ان الفقيه متهم في حدسه بالنسبة
الى العرف وان كان هو من اهل العرف لكثرة وفور الاحتمالات وغلبة مزاولة المخالفة من الاستعمالات مع
ما يلحقه من المنافيات من جهة الادلة العقلية والنقلية فلذلك قد يدعي احدهم ان اللفظ بالشيء لا يدل على الشيء
عن ضد الخاص عرفا باحد من الدلالات كما هو الحق ويدعي آخر دلالته لما التبس عليه الامر من جهة الادلة العقلية
التي قربت اليه مقصوده وكذلك في مقدمة الواجب فلا بد ان يرجع الى عرف عوام العرب فانهم هم الذين لا يفقهون
شيئا الا من جهة وضع اللفظ فالفقيه كالجاهل بالاصطلاح وان كان من اهل هذا الاصطلاح وبالجملة لا بد
من بذل الجهد في معرفة ان انفهام المعنى انما هو حقيقة من جهة اللفظ لا غير وبما ذكرنا يندفع ما يتوهم ان التبادر
كما هو موجود في المعنى الحقيقي كذلك في المجاز المشتهر فلا يكون علامة للحقيقة ولا لازما خاصا بل هو اعم من الحقيقة وجه الاندفاع
ذلك ان المجاز المشتهر هو ما بلغ في الاشتهار بحيث يساوي الحقيقة في الاستعمال او يغلبها ثم ان الامر فيه لا يخفى

يفهم

يفهم منه المعنى بدون القرينة ويتبادر بهذا ذلك المعنى مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة ايضا فلا ريب انه
يصير حينئذ حقيقة عرفية كما ذكرنا سابقا وهذا ايضا وضع فالتبادر كاشف عنه وان لم يكن كذلك بل كان
بحيث يتبادر المعنى باعانة الشهرة وبسببها وان لم يلاحظ التفصيل وهو الذي ذكره الاصوليون في باب تعارض
الاحوال واختلفوا في ترجيحه على الحقيقة المرجوحة في الاستعمال فالحق ان هذا مجاز والتبادر الحاصل في ذلك
ليس من علامة الحقيقة والذي اعتبر في موقعه الحقيقة هو التبادر من جهة اللفظ مع قطع النظر عن القرائن وان كان
القرينة هي الشهرة والموجود فيما نحن فيه انما هو من جهة القرينة وبعد ما بينا لك سابقا لا مجال لتوهم ان يقال
الجاهل بالاصطلاح اذا رأى ان اهل هذا الاصطلاح يفهمون من اللفظ هذا المعنى ولا يظهر عليه ان ذلك من جهة
الشهرة او من جهة نفس اللفظ فينفي القرينة باصل العدم ويحكم بالحقيقة مع انه في نفس الامر مجاز فالتبادر لا يثبت
الحقيقة فقط وذلك لان اصل العدم لا يثبت الا عدم العلم بالقرينة وما ذكرنا من لزوم العلم بعدم القرينة
حتى يحكم بالحقيقة هذا اذا قلنا بلزوم تحصيل العلم في الاصول ولا على القول بعدمه كما هو الحق المحقق فهذا الظن
الحاصل من الاصل مع التتبع التام في محاورات اهل ذلك الاصطلاح يقوم مقام العلم كما في سائر المسائل الاصولية
والفقهية وغيرها فاعتقاد كونها حقيقة مع كونها مجازا في نفس الامر غير مضر مع ان هذا لا يتصور الا في فرض نادر
كما لا يخفى فلا يوجب القدح في القواعد المبتنية على الغالب ويتفرع على ما ذكرنا البناء على اصالة الحقيقة فيما لم يظهر قرينة
المجاز وان كان المراد هو المجاز في نفس الامر فان قلت فاي فائدة في هذا الفرق وما الفرق بين المجاز المشتهر
الا ان يفهم منه المعنى مع قطع النظر عن الشهرة وما يتبادر منه المعنى مع قطع النظر ملاحظة الشهرة بل هذا مجرد اصطلاح
ولا يثمر ثمرة في الاحكام قلت الفرق واضح فان الحقيقة في الاول مهجورة وفي الثاني غير مهجورة فان قلت اذا كانت
الحقيقة الاولى مهجورة في الانفهام الا القرينة فهذا ايضا في المعنى مهجور فيصير معنى مجازيا كالصورة الاولى قلت ليس
كذلك اما اولا فلان احتياج الحقيقة الى القرينة انما هو لعدم ارادة المعنى المجازي فان دلالة اللفظ على المعنى
الحقيقي موقوف على انتفاء القرينة للمجاز حقيقة او حكما ولا شبهة في ذلك فان انفهام الحيوان المفترس من الاسد

في انه يصح عرفا ان يقال للبليد انه ليس بحمار ولا يصح ان يقال ليس برجل ولا بشر وانت ان وفيه ان ذلك مجرد تغيير
عبارة ولا يدفع السؤال فان معرفة ما يفهم عن اللفظ عرفا او مجرد اعتقاد القرائن هو بعينه معرفة المعاني سواء كان
المفهوم العرفي فهما معينا او قدرا بالاشتراك فيفهم الكل اجمالا بدون التعيين وذلك يتوقف على معرفة كون المستعمل
فيه ليس بمعين ما يفهم عرفا على التعيين او في جملة ما يفهم عرفا على الاجمال فيبقى الدور بحاله ويمكن ان يقال لا يلزم
في نفي المعاني الحقيقية العلم بكون المستعمل فيه مجازا بل يكفي عدم ثبوت كونه حقيقة لسبب عدم الانفهام العرفي
فاذا ثبت ما علم كونه حقيقة يحكم بكون المستعمل فيه مجازا لان احتمال الاشتراك مدفوع بان الاصل عدمه والمجاز خير من
الاشتراك فهذه العلامة مع هذا الاصل والقاعدة يثبت المجازية وفيه انه مناف لاطلاقهم بان هذه علامة
المجاز لا الحقيقة فان ظاهره كونه سببا تاما لفهم المجازية والحقيقة لا جزء سبب مع ان ذلك انما يتم عند من يقول بكون
المجاز خيرا من الاشتراك وظاهرهم الاطلاق الذي يختلج بالبال في حل الاشكال وجوه ان الاول ان يقال ان المراد بكون
صحة السلب علامة المجاز ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه علامة مجازيته بالنسبة الى ذلك
المعنى المسلوب فان كان المشترك الحقيقي واحدا في نفس الامر فيكون ذلك المبحوث عنه مجازا مطلقا وان تعدد فيكون مجازا
بالنسبة الى ما علم سلبه عنه كلها وان تعدد فيكون مجازا بالنسبة الى ما علم سلبه عنه فقط فاذا استعمل ايضا بمعنى ثالث
في الباحرة الباكية لعلاقة جريان الماء فيصح سلب التابعة عنها فيكون ذلك علامة كون الباكية معنى مجازيا
بالنسبة الى ايضا بمعنى التابعة وان كانت حقيقة في الباكية ايضا من جهة وضع آخر فان قلت ان سلب العين عنها
الذهب عند بعض المتأخرين لا يفيد كون الميزان معنى مجازيا لعدم العلاقة قلت هذا الوارد ما كونه مجازا عنه
بالفعل واما اذا كان المراد كونه مجازا بالنسبة اليها لو استعمل فيه فلا يرد ذلك وهو كاف فيما اردنا وما ذكرنا
في المثال انما هو من باب المثال انما فهم ما الجملة في قولهم للبليد ليس بحمار اذا اريد به سلب الحيوان الناهق الذي
هو معنى حقيقي للحمار في الجملة جزما فيكون البليد معنى مجازيا بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي وان احتمل ان يكون للحمار
موضوعا بوضع آخر للحيوان العقيل الادراك ويكون البليد حقيقة بالنسبة اليه فلا يكون سلبه عن المعنى الاول

موجبا لمجازيته بالنسبة الى هذا المعنى لكونه حقيقة بالنسبة اليه وبما ذكرنا يظهر حال عدم صحة السلب بالنسبة
الى المعنى الحقيقي فان المراد صحة السلب المعنى الحقيقي في الجملة فيشترط انه علامة لكون ما لا يصح سلب المعنى الحقيقي عنه
يكون معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان يكون للفظ معنى حقيقي آخر
يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه فلا يتوقف معرفة كون المبحوث عنه حقيقة على العلم بكونه حقيقة
حتى يلزم الدور وكيف يتصور توقف جميع الحقائق على الحقيقة لو فرض كون اللفظ مشتركا حتى يحمل ذلك مثل
للاشكال كما توهم في جانب المجاز ذلك الحاصل ان معرفة كونه حقيقة في هذه المعنى الحاصل موقوف على معرفة الحقيقة
في الجملة وذلك لا يستلزم دور الذاتي ان يكون المراد من صحة السلب وعدم صحة سلب المعنى الحقيقي وعدمه عما
احتمل فيه ان يقال ان اللفظ معنى حقيقي ذو افراد وشك في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه وحاصله انه
في كون ذلك مصداق ما علم كونه موضوعا له لا في كون ذلك موضوعا له لعام لا مثل انا نعلم ان للماء معنى
حقيقيا ونعلم ان الماء الصافي الخارج من الينبوع من افراده ونعلم ان الوحل خارج عنها ولكن نشك في ان
السيل الغليظ انه هل خرج من هذه الحقيقة ام لا وكذا الجلاب المسلوب الطعم والرائحة هل دخل فيها
ام لا فيتوقف صحة السلب وعدمه على هذا ايضا لا يستلزم الدور فافهم ذلك وهذا ان الوجهان مما لم يسبقني
اليهما احد فيما اعلم الحمد لله الرابع الاطراد وعدم الاطراد فالاول علامة للحقيقة والثاني علامة للمجاز
فنقول الحقيقة الفاعل حقيقة لذات تقبل المبدء فالعالم يصدق على كل ذات ثبت له العلم وكذا الجاهل
والفاسق وكذا استعمل موضوع للطلب الشيء عرف منه ذلك فيقال استعمل زيد او استعمل عمرو الا يعرف ذلك بخلاف
مثل استعمل الدار فنسبة السؤال مجازا الى شيء وارادة الهدم غير مطرد فلا يقال استعمل البساط واستعمل
الجدار وبيان ذلك يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي ان الحقائق وضعها شخصي والمجازات نوعي والمراد بالاول
ان الواضع عين اللفظ الخاص للمعنى الخاص مجازا معنى خاص سواء كان ذلك المعنى خاصا او خاصا وسواء كان وضع اللفظ
باعتبار المادة او الهيئة اما الوضع باعتبار المادة فيقتصر فيه على السماع بخلاف الوضع باعتبار الهيئة

فيقاس عليه كانواع المشتقات الا ما خرج بالدليل كالرجل والفاضل والسخي والمجوز نحوها للمنع الشرعي وان اجاز
توقيفية والمراد بالبناء ان الواضع جوز استعمال اللفظ فيما يناسب معناه الحقيقي باحد من العلائق المعهودة فالمجازات
كلها قياسي لعدم دخلية خصوص المادة والهيئة فيها بل المعتبر فيها هو معرفة انواع العلاقة بينها وبين المعنى
الحقيقي بعبارة اخرى لا يحتاج المجاز الى نقل خصوصياته من العرب بل يكفي ان يحصل العلم او الظن بصحة ملاحظة
نوع العلاقة في الاستعمال فيها من استقراء كلام العرب فيقاس عليه كما هو دأب من المجازات الحادثة وغيرها
ولا يتوقف على النقل والا لتوقف اهل اللسان في مجازاتهم على ثبوت النقل ولما احتاج المجتهد الى النظر الا بالنسبة
بل كان يكتفي بالنقل ولما ثبت التجوز في المعاني الشرعية مع عدم معرفة اهل اللغة بتلك المعاني وبطلان اللوازم
بنفي وذهب جماعة الى اشتراط نقل آحاد بها لوجهين احدهما انه لو لم يكن كذلك لزم كون القرآن غير عربي وقد
قال الله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا توضيحه ان ما لم ينقل عن العرب فهو ليس بعربي والقرآن مشتمل على المجازات
فلو لم يكن المجازات منقولة عنهم يلزم ما ذكر فيه اولا النقض بالعبارة والعموم وغيرهما
على مذهب بعض الناس وثانيا ان ما ذكر يستلزم كون مجازات القرآن منقولا عن العرب لا جميع المجازات
وثالثا لا نم انحصار العربي فيما نقل بخصوصه عن العرب بل يكفي نقل النوع وراجعا لا نم كون القرآن بسبب اشتماله
على غير العربي غير عربي لان المراد كونه عربي الاسلوب مع انه منقوض باشتماله على الرومي والهندي والمعرب
كالعنطاري والمشكاة والسجيل وخامسا لا نم بطلان كونه غير عربي فانه مسلم لو اريد بغير العربي ما نزلناه مجموع القرآن
لم لا يكون المراد بعض المعهودة كالسورة التي هذه الاية فيها بتأويل المنزل او المذكور لان القرآن مشترك
معنوي بين الكل والبعض فيطلق على كل واحد من اجزائها وثانيهما انه لو كان نقل نوع العلاقة كافيا لجاز
استعمال النخلة في الحائط والجبل الطويل في الشبيه والشبكة للصيد وبالعكس للمجاورة والابن للاب
وبالعكس للسببية والمسببية وهكذا والتالي باطل فالمقدم مثله وقد اجيب عن ذلك بان ذلك من جهة
المانع لا عدم المقتضي وان لم يعلم المانع بالخصوص اقول الصواب في الجواب ان يقال ان المقتضي غير معلوم فان

الاصل

الاصل عدم جواز الاستعمال لكون اللغات توقيفية الا ما ثبت الرخصة فيه فنقول ان المجاز على حقيقته هو
التنقل عن الملزوم الى اللازم فلا بد فيه من علاقة وانحصارها يوجب الانتقال ولذلك اعتبروا في الاستعارة ان يكون فيه
وجه الشبه من الظهور فان المشبه به حتى ان اجعل القرينة على عدم ارادته انتقل الى لازمه كالشجاعة في الاسد فلا يجوز
استعارة الاسد لرجل باعتبار الجسمية والحركة ونحوهما وكذلك الحال في المشبه فلا بد ان يكون ذلك المعنى ايضا
فيه ظاهرا ولذلك ذهب بعضهم الى كون الاستعارة حقيقة وان التجوز في امر عقلي وهو ان يحمل الرجل
الشجاع من افراد الاسد بان يحمل للاسد فردا ان حقيقي وادعائي فالاسد قد اطلق على المعنى الحقيقي وهذا
المعنى العقلي وهذا المعنى مفقود بين النخلة والحائط والجبل فان المجوز لاستعارة النخلة للرجل الطويل هو مشابهته
اياه من حيث حصول الطول مع تقاربهما في القد وهو غير موجود في الجبل والحائط وهكذا ملاحظة المجاورة لا بد
ان يكون بالنسبة الى المعنيين معهودا ملحوظا في الانظار كالماء والنهر والميزاب لا كالشبكة والصيد فان
المجاورة فيها اتفاقية بل المتعارف من المجاورة المعتبرة هو الملازمة والتنافر بين الشبكة والصيد واضح
واما الابن والاب فعلاقة السببية والمسببية نعم التربية والرعاية والمؤدبية من الوالد الظاهرة
فيهما مع ان القابل الحاصل من جهة التضعيف يوجب قطع النظر عن سائر المناسبات وبالجملة لما كان الغرض
من المجاز الانتقال من الملزوم الى اللازم فلم يظهر من العرب الا تجويز العلاقة الظاهرة الا ترى ان استعمال
اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليس بمحض علاقة الجزئية والكلية بل لا بد فيه كمال المناسبة بين الجزء والكل
بان يكون جامعا لاشتماله كالرقبة للانسان والعين للربيئة باعتبار وصف كونه مرئية وبالجملة لا بد من
الحصة في النوع يراد بها الحاصلة في جملة هذا النوع وان كان في ضعف من حيث فيها او في افراد الشائعة
الظاهرية وهكذا قال الاستراباذي في كلام العرب لم يحصل من الرخصة في مثل هذه الافراد من المشابهة والسببية
والمجاورة ونحوها الا ان حصل الرخصة في نوعها بعموم وخرج المذكورات بالدليل الملاحظ وتحمل الاخبار ذلك
فنقول قد اورد على كون الاطراد دليل الحقيقة النقض بمثل اسد للشجاع فانه مطرد وجه تخلف الدليل

فيها لعلاقة خفية عرفا وليس الظاهر خاصا
الاب والابن حتى من حيث
مع السببية والمسببية

الاول ان يعلم لفظ استعمل في معنى واحد او في معان متعددة ولم يعلم انه موضوع له ذلك المعنى او المعاني ام لا فيحتمل
ان يكون المستعمل فيه نفس الموضوع له ويحتمل ان يكون له معنى اخر موضوع له ويكون هذا مجازا عنه فلا يعرف في الموضوع
له هل هو المعنى او الاعم منه ومن هذا ترتب القول الثاني بكون مبنى القول الثالث على كون المجاز مستلزما للحقيقة
لا على الوجه الاتم ولكن ذلك الفرض مع وحدة المستعمل فيه فرض نادر بل لم يتفق عليه الصلاة والسلام ان يعلم الموضوع
له الحقيقي في الجملة وهو مقصور لكفاية وجهين احدهما ان نعلم ان له معنى حقيقيا ونعلم انه استعمل في معنى خاص ايضا ونعلم
انه هل هو غيره وذلك انما هو بسبب جهالة الوضع مثل ان نعلم ان ليلة القدر موضوع لليلة خاصة واستعمل فيها
ايضا مثل ولد تم انزلناه في ليلة القدر ولكن لا نعلم بعينها فاذا اطلقها الشارع على ليلة النصف من شعبان
او ليلة احدى وعشرين رمضان مثلا فهل يحكم بمجرد ذلك الاطلاق انها هي الموضوع له اللفظ او يقال ان الاستعمال
اعم من الحقيقة ان يكون المطلق فيها عليها من باب الاستعارة ويكون نفس الموضوع له اللفظ شيئا اخر هذا اذا لم يكن
من باب التنصيص او محل الظاهر في بيان الموضوع له كما لو حصر الاستعمال في الواحد وقال ان ليلة القدر هي هذه
وذلك مثل ان يقول اقرؤا في ليلة القدر وهذه الليلة فلانا ولو تعدد المستعمل فيه يحتمل عدم دلالة الاستعمال
هي على شيء ويلزم السيد ومن قال بمقالته القول بتعدد الموضوع له لو عمم المقال ح وهو كما ترى والثاني انا
نعلم ان اللفظ مستعمل في معنى اخر او اكثر ونعلم ان له معنى اخر حقيقيا معينا في نفس الامر ولكن نشك في ان المستعمل
فيه هل حقيقة ام لا وذلك يتصور على وجهين احدهما ان نشك في انه هل فرد من افراد المعنى الحقيقي او مجاز بالنسبة
اليه وثانيهما ان نشك في ان اللفظ هل وضع له ايضا بوضع علاحدة فيكون مشتركا ام لا مثل ان نعلم ان للصلاة معنى
حقيقيا في الشرع قد استعمل فيها لفظها وهو المشروط بالتكبير والتسليم والقيام فاذا استعملت في الافراد المشروطة بالطهارة
والركوع والسجود منها نعلم ان هذا من مراتبها الحقيقية واذا اطلقت على صلاة الميت فهذا الاطلاق علاقة
الحقيقة بمعنى ان المعنى الحقيقي للصلاة هو المعنى الاول الاعم لا المشروط بالطهارة والركوع والسجود ولكنها او بمعنى انها
موضوعة بوضع علاحدة لصلاة الميت ايضا والاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فالمسئلة على التوقف لان الاستعمال

الاول

الاول ان يعلم لفظ استعمل في معنى واحد او في معان متعددة ولم يعلم انه موضوع له ذلك المعنى او المعاني ام لا فيحتمل
ان يكون المستعمل فيه نفس الموضوع له ويحتمل ان يكون له معنى اخر موضوع له ويكون هذا مجازا عنه فلا يعرف في الموضوع
له هل هو المعنى او الاعم منه ومن هذا ترتب القول الثاني بكون مبنى القول الثالث على كون المجاز مستلزما للحقيقة
لا على الوجه الاتم ولكن ذلك الفرض مع وحدة المستعمل فيه فرض نادر بل لم يتفق عليه الصلاة والسلام ان يعلم الموضوع
له الحقيقي في الجملة وهو مقصور لكفاية وجهين احدهما ان نعلم ان له معنى حقيقيا ونعلم انه استعمل في معنى خاص ايضا ونعلم
انه هل هو غيره وذلك انما هو بسبب جهالة الوضع مثل ان نعلم ان ليلة القدر موضوع لليلة خاصة واستعمل فيها
ايضا مثل ولد تم انزلناه في ليلة القدر ولكن لا نعلم بعينها فاذا اطلقها الشارع على ليلة النصف من شعبان
او ليلة احدى وعشرين رمضان مثلا فهل يحكم بمجرد ذلك الاطلاق انها هي الموضوع له اللفظ او يقال ان الاستعمال
اعم من الحقيقة ان يكون المطلق فيها عليها من باب الاستعارة ويكون نفس الموضوع له اللفظ شيئا اخر هذا اذا لم يكن
من باب التنصيص او محل الظاهر في بيان الموضوع له كما لو حصر الاستعمال في الواحد وقال ان ليلة القدر هي هذه
وذلك مثل ان يقول اقرؤا في ليلة القدر وهذه الليلة فلانا ولو تعدد المستعمل فيه يحتمل عدم دلالة الاستعمال
هي على شيء ويلزم السيد ومن قال بمقالته القول بتعدد الموضوع له لو عمم المقال ح وهو كما ترى والثاني انا
نعلم ان اللفظ مستعمل في معنى اخر او اكثر ونعلم ان له معنى اخر حقيقيا معينا في نفس الامر ولكن نشك في ان المستعمل
فيه هل حقيقة ام لا وذلك يتصور على وجهين احدهما ان نشك في انه هل فرد من افراد المعنى الحقيقي او مجاز بالنسبة
اليه وثانيهما ان نشك في ان اللفظ هل وضع له ايضا بوضع علاحدة فيكون مشتركا ام لا مثل ان نعلم ان للصلاة معنى
حقيقيا في الشرع قد استعمل فيها لفظها وهو المشروط بالتكبير والتسليم والقيام فاذا استعملت في الافراد المشروطة بالطهارة
والركوع والسجود منها نعلم ان هذا من مراتبها الحقيقية واذا اطلقت على صلاة الميت فهذا الاطلاق علاقة
الحقيقة بمعنى ان المعنى الحقيقي للصلاة هو المعنى الاول الاعم لا المشروط بالطهارة والركوع والسجود ولكنها او بمعنى انها
موضوعة بوضع علاحدة لصلاة الميت ايضا والاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فالمسئلة على التوقف لان الاستعمال

اعم من الحقيقة والسيد حملها على الحقيقة فان ظهر عنده انها من افراد الحقيقة المعلومة فيلحقها بها والا فيحكم بكونها
حقيقة بالوضع للمستعمل فيكون مشتركا لفظيا وكذا اذا رأينا اطلاق الخمر على الفقاع ونظر الثمرة في عدم اجراء
حكم الحقيقة على المشكوك فيه على المشهور واجرائه على مذهب السيد على الاحتمال الاول او التوقف في اصل حكم
الحقيقة معنى ظهور المراد منها بالقرائن على الثاني مثلا رأينا ان الشارع حكم بوجوب نزح تمام ماء البئر للخمر
الى ان قرينة المراد مع علمنا بان المسكر المأخوذ من العنب خمر حقيقة فورد الامر من ان يكون المراد ان الفقاع
مثل الخمر في الخمرية حتى يكون مجازا فلا يثبت جميع احكام الحقيقة فيه ليتفرع عليه نزح جميع ماء البئر وبين ان يكون المراد
منه الخمر الواقعي اما بمعنى ان الخمر اسم للقدر المشترك منها فيدخل الفقاع في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح
الجميع او بمعنى ان الخمر كما انه موضوع للمتخذ من العنب المسكر فكذلك موضوع للفقاع ايضا فيتوقف حتى يظهر من القرينة
ان اي المعنيين هو المراد في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع فظهر مما ذكرناه ان المراد بالمعنى في قولنا
اذا استعمل لفظ في معنى او معان ما ذا ان المراد بالمعنى ما ذا ان الاول انما يتم بالنظر الى الوجه الاول اذا الحقيقة
المستعمل فيه المعدوم والاصل كله الرجحان فهو خارج عن الشارع فيه اذ المجازية فيه مسلمة انما النزاع في ان له
حقيقة ام لا وذلك لا يأتي في القول بصيرورتها حقيقة عرفية فيه فتح ومما حققنا ظهر لك انه لا منافاة
بين قول المص بوجوب التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة في صورة تردد المستعمل فيه وقولهم بان المجاز
خير من الاشتراك اما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه مجازا او فردا من افراده هو قدر المشترك بينهما فظاهر لعدم
اللفظ هناك يترجح المجاز عليه وهو غالب موارد قولهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة يعنون بذلك
انه لا يثبت حكم من افراد الكلي حقيقة لهذا المشكوك فيه بمجرد اطلاق الاسم عليه واما في صورة التردد
بين كون المستعمل فيه حقيقة او مجازا كما لو علم كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب وشك في كونه حقيقة
في الندب ايضا لاجل الاستعمال فمرادهم بقولهم ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة وانه اعم الرد على السيد
ومن قال بمقالته فاذا قطعنا النظر عن غير الاستعمال لا يدل على الحقيقة وانه اعم الرد على السيد ومن قال

بمقالته

بمقالته فاذا قطعنا النظر عن غير الاستعمال فلا يوجب الاستعمال الا التوقف لانه لا يمكن ترجيح المجازية بدليل
آخر فلذلك يقولون بان الصيغة في الندب مجاز ولا يتوقفون في ذلك فيفرض لا يخفى عليك الامر ولا بأس
ان نشير الى بعض الغفلات فيها ما وقع عن صاحب المدارك قال في شرح حاشية الجعفري واعلم ان المفروض انما تحقق
نزح الجميع في الخمر الا ان معظم الاصحاب لم يفرقوا بينه وبين سائر المسكرات في هذا الحكم وحملوا عليها اطلاق الخمر
في كثير من الاخبار على كل مسكر فثبت له حكمه وفيه بحث فان الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك انتهى
ونظير ذلك قال ايضا في رد من اوجب نزح الجميع للفقاع مستدلا باطلاق الخمر عليه في الاخبار واشار لعدم صحة
الجمع بين قوله فان الاطلاق اعم وقوله والمجاز خير من الاشتراك ويظهر وجهه بالتأمل فيما حققناه وانما نظر جمهور
علمائنا في الاستدلال بكلمة الاخبار فيلحق الى كون المسكرات خمرا حقيقة او الفقاع خمرا كذلك بل وجه استدلالهم
هو الاستعارة والتشبيه مثلا يقتضي اعتبار المشابهة في جميع الاحكام لوقوعه في كلام الحكيم والاحكام الظاهرة
الثابتة وهنا حكم النجاسة ومقدار النزح فقد ذكروا في امثال ذلك وجوها ثلثة احدها الاجمال لعدم
تعيين وجه الشبه والثاني العموم لوقوعه في كلام الحكيم والثالث التشريك في الاحكام الثابتة وهو الظاهر
الاحتمالات ومن هذا القبيل قولهم الطواف بالبيت صلاة **فائدة** قد ذكر ان الاصل في التفهيم
والتفهم هو الوضع وايضا الاصل والظاهر يقتضيان عدم ارادة الزائد على المعنى الواحد وعدم وضع اللفظ لاكثر
من معنى حتى يكون مشتركا او منقولا وعدم ارادة معنى آخر من اللفظ غير المعنى الاول بسبب علاقة حتى يكون مجازا
فيثبت علم وجود هذه المخالفات وارادة هذه الامور من اللفظ بقرينة حالية او مقالية فهو وان احتمل ارادة
هذه الامور ولم يكن قرينة عليها فلا ريب انه يجب الحمل على الموضوع له الاول لما تقدم واما لكان الاحتمال
والتردد بين هذه الامور المخالفة للاصل الموضوع له المجددة الطارية لما حاجب الدواعي الحاجة فيقصر هناك
صور عديدة يعبر عنها الاصوليون بتعارض الاحوال يحصل منه ان اللفظ بين بعض من الاشتراك والنقل و
التخصيص والاضمار والمجاز وبعض آخر والتخصيص والاضمار وان كانا قسمين من المجاز لكنه لما كان لهما مزيد اختصاص

هو محل النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية والا فالمثبتون يقدمون العرف العام لافادة الاستقراء ذلك وقيل يقدم
اللغة لاصالة عدم النقل والاول اظهر واما ثبوت الحقيقة الشرعية فقد خالف فيه جماعة منهم ان النزاع في الثبوت
مطلقا والنفي مطلقا والى كان يظهر من بعض المتاخرين التفصيل ويجري محل النزاع هو ان كثيرا من الفاظ المتداولة
على لسان المتشرعة اعني بهم من يتشرع بشرع فيتها كان ام عاميا صار حقائق في المعاني الجديدة التي استعملها
الشارع ولم يكن يعرفها اهل اللغة مثل الصلوة في الاركان المخصوصة والصوم في الامساك المخصوص الى غير ذلك
فهل ذلك لوضع الشارع اياها في هذه المعاني بنقلها عن المعاني اللغوية ووضعها لهذه المعاني الجديدة
او استعمالها مجازا في هذه المعنى بان يتجوز عن المعاني اللغوية المناسبة مع القرينة وكثرة استعمالها فيها الى ان استغنى
عن القرينة فصار حقيقة ام الكل الوضع الثاني في كلامه باحد من الوجهين وكان استعمالها فيها بالقرينة و
يظهر ثمرة النزاع اذا وجدت في كلامه بلا قرينة فان قلنا بثبوت الحقيقة فلا بد من حملها على هذه المعاني
والا فعلى اللغوي وقد طال التشاجر بينهم في الاستدلال وكل من الطرفين حجج واهية واقوى ادلة المثبتين
اصالة عدم النقل واقوى ادلة النافين الاستقراء ويدور الحكم مدار الاستقراء وقد يستدل بالتبادر بان اذا سمعنا
هذه الالفاظ في كلام الشارع تبادر الى اذهاننا تلك المعاني وهو علامة الحقيقة وهذا الاستدلال من الغرابة
بحيث لا يحتاج الى البيان اذ من الظاهر ان المعتبر من التبادر هو تبادر المعنى من اللفظ عند المتخاطبين بذلك اللفظ
فاذا سمع الخوئي لفظ الفعل من اللغوي وتبادر الى ذهنه ما دل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة لا يلزم
منه كونه حقيقة فيه عند اللغوي ايضا وربما ادعى بعضهم مصادرة وقال الظاهر ان ذلك التبادر لكثرة استعمال
الشارع له لاجل الف المتشرعة بهذا المعنى ثم اعترض وقال ان التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع غير
معلوم فيتعين وضع الشارع وهو مقلوب عليه بان التبادر معلوم وكونه من اجل وضع الشارع غير معلوم وعلى
المستدل الاثبات ولا يكفيه الاحتمال وكيف كان فالحق ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة اما في جميع الالفاظ والازمان
فلا والذي يظهر من استقراء كلمات الشارع ان مثل الصلوة والزكوة والصوم والحج والركوع والسجود ونحو ذلك

فيه بحث

قد صار حقائق

قد صار حقائق في صدر الاسلام بل يمكن انها كانت حقائق في هذه المعاني قبل شرعه ايضا لكن حصل اختلاف
في الكيفية وحصول فيها وفي غيرها من الالفاظ الكثيرة في زمان الصادقين عليهما السلام لا ينبغي التامل فيه كما صرح
به جماعة من المحققين واما مثل لفظ الوجوب والسنة والكراهة وكذا ثبوت الحقيقة فيها في الاحكام ومن بعدها
محل تامل بل قلا بد للنفي من التتبع والتحرير ولا يقصر والا لا يفيد ثم ان ما ذكرنا من الوجهين في كيفية صيرورتها
حقيقة فالاول منهما في غاية البعد بل الظاهر الوجه الثاني وعليه فلا يظهر ثمرة النزاع الا فيما علم انه ضد
الاشتهار في هذه المعاني الى ان استغنى عن القرينة فان علم انه كان بعده فيحمل على الحقيقة والا فيمكن صدوره قبله
وح يمكن ارادة المعاني الجديدة واخفاء القرينة ويمكن ارادة المعنى اللغوي والاصل عدمها فيحمل على اللغوي وهذا
اقرب فليرجع الى التفصيل الذي ذكرنا وليتامل وليتتبع لئلا يختلط الامر والله الهادي ثم اعلم انه كان يعده
قد تمسك المنكرين للحقيقة الشرعية بان الشارع لم يستعمل تلك الالفاظ في المعاني المخترعة بل يقول انه
استعملها في المعاني اللغوية والزوائد شروط الصحة للعبادة فالصلوة مثلا استعمله في الدعاء وكونه مقترنا بالركوع
شرط لصحة الدعاء خارج عن المشروط وكذا الغسل هو غسل مشروط بالزوائد وهكذا فلا نقل عنده ولا حقيقة جديدة
وردبانه يلزم ان لا يكون المصلي مصليا اذا لم يكن راكعا كالاخرس اذا لم يكن متيمما كالمفوذ ويلزم هذا القائل
نفي التركيب في المركبات المخترعة عند الشارع ويظهر الثمرة في امكان جريان اصل العدم في اثبات الاجزاء والشرائط
وعدمه بيان ذلك انه لا خلاف ولا ريب في كون الاحكام الشرعية توقيفية لا بد ان يتلقى من الشارع واما موضوعات
الاحكام فان كان من قبيل المعاملات فيرجع فيها الى العرف واللغة واهل الخبرة كالبيع والارش ونحوهما وكذا كل
لفظ يستعمل في كلام الشارع لا فائدة للحكم او لا فائدة بيان صحة العبادة كالغسل لقضاء الدين والمسح ونحوهما وان كان
من قبيل العبادات كالصلوة والغسل ونحوهما فيرجع كذلك الى كلام فانها حقائق مخترعة من الشارع لا يعلمها الا
هو واما حدوثها فلا يرجع فيها ايضا الى اللغة والعرف كالمعاملات لانه لم يقل كونها منقولات غاية الامر ان تعارف
بما ثبت عنده من الشرائط فان قلنا بجعل المركبات الجديدة من جانب الشارع واحداثها فيه العبادات من باب مركب

وهو باطل صح

ذو اجزاء يبقى بعد اجزائه فلا بد في حصول الاشتمال بحصول العلم بجميع اجزائه وشرائطه فاذا شك في كون شيء
جزءا او شرطا له علا يمكن القول بان الاصل عدم الدخيلة لعدم العلم بالاتيان بالمهية المعينة ولا يكفي في ذلك
عدم العلم بعدم الاتيان ولا على القول بعدم تركيب جديد بل المكلف به هو المعنى اللغوي ولا ما يفيد الباقي امور خارجة
عنه يمكن لنا ان نشك في ثبوته من الشرائط الخارجة اصل العدم كالمعاملات واما بناء دفع كلام هذا القائل بناء على القول
بثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه بان يقال بطلان قوله على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وضع فان الصلاة اسم لهذا
المعنى المركب وكذا الغسل والوضوء فكيف يحملها على الدعاء والغسل بقية العينين وعلى القول بعدمها بعد وجود القرينة
الصارفة عن اللغوي لا بد ان يحمل على الشرعي لكونه اشهر مجازاته واشيعها فهو غريب لما عرفت انه منكر للحقيقة
الشرعية بل منكر للمهيات المخترعة ثم بعد القول ببطلان مذهب هذا النافي والبناء على المشهور من كون تلك العبادات
ماهيات مخترعة فهل يجوز اجراء اصل العدم فيها بمعنى انا اذا شككنا في كون الشيء جزءا لها او شرطا لصحتها فهل يمكن
نفيه باصالة العدم او لا بد من الاتيان بما يوجب اليقين بحصول الماهية في الخارج فيه خلاف ولا بد في التحقيق فيه من
تمهيد مقدمة وهي انهم اختلفوا في كون العبادات اسامي للصحيحة او الاعم منها وهذا الخلاف ايضا لا يتوقف على القول
بثبوت الحقيقة الشرعية فيها بل يكفي ثبوت الحقيقة المتشرعة ومطلق استعمال الشارع تلك الالفاظ فيها فالنزاع في الحقيقة
في انه هل الحاق لفظ الدال على تلك المهيات عليها او لا بد من العلم بالصحة مع الشك في دخل شيء في تلك المهية جزءا كان
او شرطا لا يحكم بوجود ذلك بالبطلان على الثاني بخلاف الاول للشك في الصحة وما يظهر من كلام بعضهم من التفرقة
بين الشك في الجزء والشك في الشرط وان الاول مضر على القول الثاني ايضا فلعله مبني على ان المركب لا يتم الا بتمام
الاجزاء فكيف يتصدق الاسم على الناقص مع الشك في جزئية شيء آخر له وفيه ان مبنى كلام القوم على
الوضع لما اتفق كل جزء لا يوجب اتفاقا المركب عرفا ولا يوجب عدم صدق الاسم عليه في المتعارف الا ترى ان الانسان
لا يتفق اتفاقا اذ في الاجزاء صبح عرفا بخلاف شرائطه ورقبة والى هل انه لا ريب في ان المطلوبات المخترعة امور
مخترعة من الشارع ولا شك ان الحدود الشارع متصف بالصحة لا غير بمعنى انه بحيث لو اتى به على ما اخترعه الشارع

المخترعة فهي بدون الصحيحة منها او الاعم والثمرة في هذا النزاع تظهر فيما لم يعلم فساده فهل يحصل الاشتمال بمجرد عدم العلم بالفساد لصدق المهيات ام لا

يكون

يكون موجبا لاشتمال الامر بالمهية من حيث انه امر بالمهية كلهم اختلفوا ايضا في ان الصحيح ان يقول اذا ان
الشارع اسما لهذه المركبات يشتمل ايضا نسبة ضرورية تلك المهية على الوجه الصحيح المعنى المذكور من الحيثية المذكورة
وهذا القدر مستقيم الارادة ولكن لما كانت الماهية عبارة عن المركب من الاجزاء جميعها من دون دخلية الشرائط
والشرائط خارجة عنها ولا ما في من وضع اللفظ بازاء المهية مع قطع النظر عن كونها جامعة للشرائط ولا من وضعه
بازاء المهية مع ملاحظة اجتماعها مع الشرائط الصحة فاختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة للمهية مع
اجتماعها مع الشرائط او المهية المطلقة فمراد من يقول انها اسامي للصحيحة انها اسامي للمهية المجتمعة لشرائط الصحة الزائدة على الصحة
الحاصلة من جهة المهية من حيث هي ومراد من يقول انها اسامي للاعم انها اسامي للنفس الماهية من حيث هي القابلة للصحة
الزائدة على الصحة الحاصلة من جهة المهية على وجه الخصوص وعدمها والحاصل ان الاول يقول بان الصلاة مثلا اسم لاركان
المخصوصة حال كونها جامعة للشرائط مثل الطهارة من الحدث والخبث والقبلة وغير ذلك لانها اسم لاركان المخصوصة مع الشرائط
معا والثاني يقول بانه اسم للصلاة بدون اشتراط اجتماعها للشرائط ولا مع الشرائط في نظر الثمرة فيما اصل الشك
في شرطية شيء لصحة المهية فعلى القول بكونها اسامي للصحيحة لا شرائط الصحة واما على القول الاخر اعني وضعها لنفس الاجزاء
المجتمعة مع قطع النظر عن الشرائط فيحصل الاشتمال الامر الوارد بها بالعبادة بمجرد الاتيان بها وما علم من شرائطها
وما يقال ان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط ضعيف لان الشك في تحقق الشرائط المعلوم الشرطية لا الشك في ان هذا
الشيء شرط يتوقف صحة عليه ام لا والوجه الثاني ان مع قطع النظر عن الشرائط ايضا قد يحصل الاشكال بالنظر الى ملاحظة
الاجزاء فان النقص في اجزاء المركب قد لا يوجب سلب اسم المركب عنه عرفا كما ذكر في الاذان والمتطوع الاذان
الاصح فالصلاة اذا كانت في الاصل موضوعة للمهية التامة الاجزاء ولكن لم يصح سلبها عنها بمجرد النقص في بعض
الاجزاء يتم القول بكونها اسما للاعم من الصحيحة فيرجع الكلام على وضعها لما يقبل هذا النقص الذي لا يوجب خروجها
عن الحقيقة عرفا وذلك لا يستلزم كون الوضع بازاء امور اربعة مطلوبا لان مجرد صدق الاسم عند الشارع لا يوجب
كونها مطلوبا له ويظهر الثمرة فيما لو نذر لصلاة ان يعطي شيئا بمن راه يصلي فرأى من صلى ونقص
واذا ترتب فالاصل الاشتمال فلتتبع من

في احدى السجدتين فلا او لم يقرأ السورة في احدى الركعتين فبيّن النذر بذلك لا يستلزم كون تلك الصلوات مطلوبة
الشارع وماموراً بها فكونها مصداق الاسم بمعنى كونها ماموراً ومطلوباً بحيث يستحق العقاب آخر لا بد في الاول
مضافاً الى صدق الاسم كونها صحيحة ايضاً ويتفاوت الاحكام بالنسبة الى الامرين ويظهر الثمرة ايضاً فيما لو اريد اثبات
المطلوبية والصحة بمجرد صدق الاسم فيما لو شك جزئية شيء للصلوة ولم يعلم فساده بدونه فعلى القول بكونها
اسماً للاعم يتم المقصود وعلى القول بكونها اسماً للصحيحة التامة الاجزاء الجامعة للشرائط فلا لعدم معلومية تمامية الاجزاء
وجامعية الشرائط الصحة من الجهة التي قد مناذكرها وغيرها من سائر شرائط الصحة ثم ان الاظهر عندي هو كونها اسماً
للاعم بالمعنيين كما يظهر من تتبع الاخبار ويدل عليه عدم صحة السلب عما لم يعلم فساده وصحته بل واكثرها علم فساده
ايضاً وتبادر العدد المشترك منها ويلزم على القول بكونها اسماً للصحيحة لزوم القول بالمجازية لصلوة الظهر مثلاً فصلوة
الظهر لمن نسي وطاهر شيئاً آخر ولمن لم يطهر شيئاً وللناسي شيئاً آخر وكذلك الشاك والمتوهم والصحيح والمريض والمحبوس والمضطر
والفريق الى غير ذلك من اقسام الناسي في جزئيات مسائل النسيان والشك في جزئيات مسائله وكذا الى غير
ذلك وامّا على القول بكونها اسماً للاعم فلا يلزم شيئاً من ذلك لان هذه احكام مختلفة ترد على ماهية واحدة
مع ان الصلوة شيئاً والوضوء والغسل والوقت والقبلة شيئاً آخر وكذلك اتصاف الصلوة بالتلبس بها فالظاهر
ان لكل شيء منها اسماً آخر ولا دخل في شيء لاشيء لشيء اعتباره في تسميته به وما يؤيد كونه اسماً للاعم اتفاق الفقهاء
على ان اركان الصلوة هي ما يبطل الصلوة بزيادتها ونقصانها عمداً او سهواً او لا يكفي بزيادة الركوع مثلاً عمداً الا عصيان
ولا ريب في كونه منهياً عنه ومع ذلك يعد ركوعاً لا يقال ان مراد هم صورة الركوع لا الركوع الحقيقي وان لم يكن صحيحاً فان
المحقق في الصلوة بقصد الركوع لاجل انحناء شيء في الارض مسامحة مع وضع اليد على الركبة بحيث يخيل الناظر انه قد ركع
فلا يجب ابطال الصلوة من اجل زيادة الركن فاكتفاهم لمراد الاطلاق الاسم في عرف المتشرعة حقيقة وهو لا يتحقق
الا مع كون الركوع اسماً للاعم من الصحيح والفاسد بالتبيين وصحة السلب عن الفاسد عن الشرائط وكون الاصل في مثل الصلوة
الا يظهر الاستعمال في نفي الحقيقة لانه المعنى الحقيقي وفي الاول يتبين مع دليل المدعي لذلك انما غفل من جهة الادوار

لان

لان الامر لا يتعلق بالفاسد وهذا فاسد لعدم الحصر وقيل الزمن في الاوامر فالامر قرينة لارادة الصحيحة وذلك
لا يستلزم وضعها لها واما قوله ع لا صلوة الا بطهور فيتوجه المنع فيما ادعاه في خصوص هذا التركيب كما لا يخفى
على من لاحظ النظير كقوله ع لا علم الا بنية ولا نكاح الا بولي ولا صلوة لجار المسجد الا في المسجد وغير ذلك
فان القدر المسلم في اصالة الحقيقة انما هو في مثل رجل في الدار ولا مثل هذه الهيئات التركيبية التي يعني الذات
موجود فيها في الجملة فيها وليس المراد فيها الا نفي الصفة من صفاتها فلا يمكن دعوى اصل الحقيقة فيها وفيما شك
كونه من هذه الجملة مثل ما اتهم فيه خصوص الصلوة والصيام وكذا مما يحتمل فيه هذا الاحتمال الضعيف وهو كونها اسماً
للصحيحة بحيث يمكن نفي الذات بمجرد انتفاء الشرط من شروطها مع الشك في حصول الشرط من شروطها
فهو لا يخرج هذه الهيئة عما هو ظاهر فيه في العرف لذلك لحصول الشرط من شروطها فهو لا يخرج هذه الهيئة
عما هو ظاهر فيه في العرف ولذلك تداول العلماء هذا التداول في مباحث المجمل والمبين ولم يحتملوا ارادة نفي الحقيقة
والذات الا على تقدير هذا القول الضعيف وذلك ليس الا لان الاصل الحمل على الحقيقة بل الاصل هنا خلافه
بل لان دعوى كون هذه الالفاظ اسماً للصحيحة مجازات في تلك الحقيقة فحمل هذه العبارة على مقتضى الحقيقة القديمة
هو الموضوع له لكلمة لا فقالوا لان حملها على نفي الذات ممكن في نفي حمل هذه العبارة على نفي الذات
مع كونها ظاهرة في نفي صفة من صفاتها انما يمكن اذا ثبت كون الصلوة اسماً للصحيحة والا فهي مساوية لسائر
سائر مثل قوله ع لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد فاذا اردنا اثبات كون الصلوة اسماً للصحيحة مقتضى الحقيقة
القديمة قد لذلك يوجب الدور الا ان يكون مراد المستدل ان اصالة الحقيقة تقتضي ذلك وخرجنا عن مقتضاها
بالدليل وبقي الباقي في فهم هذا القول ان مثل قوله ع لا صلوة الا بطهور مما كان الفعل المنفي عبارة خارج عن نطاق
النظير وباق على مقتضى الاصل فلا يرد ان هذا خلاف الانصاف فان هذا في جنب الباقي قليل الاكثرة
سواء في ثمرة بعينها ولذلك لم يمكن احد من القول في ذلك المبحث لاثبات اصالة الحقيقة وسكتوا
بالقول بكونها موضوعة للصحيحة من العبادات والانصاف ان كون هذه مشاقة لسياق النظير من الادلة على كون

العبادات اسم للاعم نحو على ذلك اول عالم اراده المستدل ايضا نقول بعد التسليم ان هذا انما يدل على ان
الصلوة التي لا طهور لها ولا فاتحة فيها ليست بصلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم للصحيحة كما لا يخفى اذ لو حصل
الطهور والفاتحة لصلوة ويمكن ان يقال ان الصورة ايضا وجميع الفاتحة ايام لا فهذا الحديث لا ينفي كون الصلوة التي ليست
عنها صلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم لكل ما جامع جميع الشرائط ثم اعلم ان الشهيد ره قال في القواعد الماهيات
الجعلية كالصلوة والصوم وسائر العقود لا تطلق على الفاسد الا مع الوجوب المضيق فيه فلو حلف على ترك الصلوة او الصوم
اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول فيها فلو افسدها بعد ذلك لم يزل الحنث ويحتمل عدمه لانه لا يسمى صلوة شرعا
ولا صوما مع الفساد وانما لو حرم في الصلوة او دخل في الصوم مانع من الدخول فيه لم يحنث قطعا لنفي الاسم
ان اراده ره اكتفى بمسمى الصحة في الحنث يعني لو حلف على ترك الصلوة مثلا في كراهة لا يحصل الحنث بمجرد الدخول
واقول يظهر من قوله ره الا مع الوجوب المضيق فيه ان كلامهم في الاوامر والمطلوبات الشرعية وان اراد ان الفاسد
لا يكون مطلوبا له الا في الحج فانه يجب المضي في فاسده لا في مطلق العبادة والاصطلاح ولو كان اخر مثل كونها
علامة للاسلام وموجبا لجواز اكل ذبيحة بمجرد ذلك ونحو ذلك وذلك لانه ره ان كان اراد من الاطلاق
اعم من الاطلاق الحقيقي فلا ريب ان اطلاق الصلوة مثلا على الفاسدة واستعمالها فيها في كلام الشارع والمتشرعة
فوق حد الاحصاء وان اراد من الاطلاق الحقيقي فلا معنى لتحقيق الحقيقة بالحج والمضيق اذ محض الامر بالمضيق لا يوجب كون
اللفظ حقيقة فيه فظهر ان اراده الاطلاق على سبيل الطلب والمطلوبية فان التسمية في كلام الشارع مما لا يقبل
الانكار وليس الا بعيدا ذلك وهو ما اراده الكليني في الموثق كالصحيح لابان ابن عثمان عن الفضيل ابن
يسار عن ابي جعفر ع قال بني الاسلام على خمس الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية ولم يناد بشيء كما
نودي بالولاية فاخذ الناس باربع وتركوا هذه يعني الولاية فان من الظاهر الواضح ان المراد بالاربع
الاربع من الخمس في الحقيقة ان عبادة هؤلاء فاسدة كما دل عليه الاخبار وكلام الاصحاب فالاخذ بالاربع على هذا
الوجه لا يمكن الا مع جعلها اسامي للاعم وذلك لا ينافي كون المطلوب في نفس الامر هو الصحيح والاكتفاء في التسمية

بالاعم

بالاعم كما سنشير من ان التسمية عرفية وان كان المسمى شرعيا ومن جملة ما ذكر قوله ره على الصلوة ايام اقرائك
فان صيرورة الصلوة صحيحة انما تكون بان لا تكون في ايام الحيض اتركيبها في حال الحيض على معناه لترك الصلوة
والتسمية بالصلوة انما كانت قبل هذا الزمن وليس المعنى ان الصلوة التي لا تكون في حال الحيض اتركيبها في حال الحيض
بل معناه لا اترك الصلوة في حال الحيض وادعاه ان التسمية وان ثبت الشرط فيها وحصلا بمجرد واحد لكنه
الوجدان السليم لتقدم التسمية وانتفاء الشرط وصفا وطبعا وما ذكرنا انما يصح اذا جعل معناه ان الاركان
المخصوصة التي هي جامعة لجميع الشرائط ولكونها في غير هذه الايام واسمها صلوة لا تفعلها في هذه الايام
والمعروف ان كونها في غير هذه الايام انما استفيد من قوله لا تفعلها فيها واما على القول بكونها اسما للاعم
فلا يرد شيء من ذلك اذ يصح المنع عن الصلوة مع قطع النظر عن كونها في هذه الايام او غيرها وما ذكر ما يظهر
ما في قوله ره لانه لا يسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد ولعل نظره ونظر من وافقه الى ان الظاهر من حال المسلم
في نذر الفعل والحلف عليه هو قصد الفعل الصحيح فالحنث انما هو لاجل الصحة وعدم الصحة لا لانه ليس بصلوة فقد قام من
عدم الصحة الى نفي الذات فلو نذر كذا ان يصلي كتبين في وقت خاص فالقائلون بكونها اسما للاعم الصحة يقولون
بان الفاسدة لا تكفي كذا ولو نذر ان يصلي مصليا شيئا فلا يبر نذره باعطائه لمن يعلم فساد صلوته ويظهر
الثمرة فيما جعل الحالف بالخمر من جهة نفي الامر لعدم المعرفة بحال المصاد من جهة نفي تحقق الحكم للاختلاف
الحاصل من جهة الادلة في حقيقة العبادة وللاصح عنده لا عقب الصحة عنده او عند المصاد الذي يريد ان يعطيه
شيئا وعلى هذا فلو حلف ان لا يبيع الخمر فحنث ببيعها وان كان بيعها فاسدا كما ذهب اليه الاكثر لا يحل تحقق البيع
ولا ينافي ذلك حمل فعل المسلم على الصحة كما كان فيما نحن فيه في المثال المتقدم والظاهر ان ذلك ليس لكون البيع
اسما للاعم وسيشير الى جريان الخلاف في المعاملات ايضا ومما يؤيد كونها اسما للاعم انه لا يكفي عندهم في صحة
اليمين على ترك الصلوة في مكان مكروه او مباح مثلا دخول الحنث بفعلها ويلزمهم على ذلك المحال لانه يلزم
ح من ثبوت اليمين نفيها فان ثبوتها يقتضي كون الصلوة منهيا عنها والنهي في العبادة مستلزم للفساد

وكونها فاسدة مستلزم لعدم تعلق البيع بها اذ انما تتعلق بالصحيحة على موضع فيحكم بصحتها
وتعلق البيع لا يحقق الحث لعدم تحقق الصلوة الصحيحة والقول بان المراد الصلوة الصحيحة لولا اليمين
لا يجدي صحيحة في نفس الامر حقيقة كما هو مراد القائل ويجري هذا الكلام في المعاملات ايضا ان قلت بدلالة النهي
على الفساد فيها ايضا وما يؤيده ايضا انه يلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة ان يفتش عن احوال الصبي اذا
اراد ان يعطيه شيئا لاجل النذر اذا لم يعلم مذهبه وصحة صلواته في نفس الامر فان حمل فعل المسلم على الصحة
لا يكفي هنا فان غايته ذلك حمل فعل المسلم على الصحيح الخ عنده والصحة قد تختلف باختلاف الآراء فاذا رأى من نذر
شيئا للصبي وجلاسا له يصلي يجمع الاركان والاجزاء ولكن لا يدري انه هل صلى بغسل غير نجاسة بلا وضوء
ام مع الوضوء وهو يرى بطلان الصلوة به وذلك الصبي قد يكون رأيه او رأي مجتهده الصحة والمفروض ان المعتبر
في وفاء الناذر على تكليفه ملاحظة الصحة عنده المطابقة لنفس الامر فظهر ذلك ملاحظة غيره من الاختلافات
في الاجزاء وسائر الشرائط ولا ريب ان الصحيح من العبادة ليس شيئا واحدا حتى يبنى عليه في جميع الاحوال كان حمل فعل المسلم
على الصحة ولم نقف الى الآن على من التزم هذه المناقشات والتدقيقات ويطعن الى من ظاهره الوفاء وليس
ذلك الا لاجل كونها اسامي للاعم ولعله لاجل ذلك لا يتحقق المؤمنون في الاعصار والامصار عن مذهب
الامام في جزئيات مسائل الصلوة مثل انه هل يعتقد وجوب السورة او ندبها او وجوب التسبيحات او ندبه
ويأتون به بعد ثبوت عدالته نعم اذا علم المخالفة فلا يصح الاقتداء لو فيما يعتقده باطلا مثل ما لو ترك الامام
السورة او كذلك فما لم يعلم بطلانه جاز الاقتداء به ويصح صلواته لانه ائتم بمن يحكم بصحة صلواته شرعا والقدر
الثابت من المنع هو ما علم بطلانه وان كان صحيحا عند الامام فليس هذا الا من جهة كفاية مسمى الصلوة ما لم يعلم
الا نعم بطلانها على مذهبه لا على انه لا يصح الاقتداء به حتى يعلم انه صحيح على مذهبه بقي الكلام في بيان بعض
ما اشار اليه المتن وهو الامور الاول انه يستفاد منه ان الحقائق الشرعية كما ثبت في العبادات ثبتت في المعاملات
ايضا وهو كذلك وقد يظهر من جماعة خصوص ذلك بالعبادات وهو ضعيف وعلى هذا يمكن عطف قوله وسائر العقود

على البيع لا على الماهيات الجعلية ايضا والثاني ان الخلاف في كون الالفاظ اسامي للصحيحة او الاعم لا يختص بمثل
الصلوة والصوم بل يجري في سائر العقود ايضا وهو ايضا كذلك قال المحقق في الشرائع في كتاب الايمان الطلاق
العقد الصحيح دون الفاسد ولا يقع بالبيع الفاسد بل يبيعن وكذا غيره من العقود قال الشهيد الثاني في شرحه
عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيهما كبادرة المعنى الى ذهن
السامع عند اطلاق قولهم باع فلان داره وغيره ومن ثم حمل الاقرار به عليه حتى لو ادعى ارادة الفاسد
لم يسمع اجماعا وعدم صحة السلب وغير ذلك من خواصه ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره باحدهما
كغيره من الالفاظ المشتركة وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة اقول ويمكن حمل كلام المحقق على ما ذكرنا من ان
الظاهر والغالب في المسلمين ارادة الصحيح فينصرف اليه لان اللفظ حقيقة فيه فقط فلا ينصرف الى غيره لكونه مجازا
واما ما ذكره الشارح من دعوى التبادر فان اراد ما ذكرنا فلا ينفعه وان اراد كونه المعنى الحقيقي فيه المنع المتقدم وعدم
سماع دعوى الف وفي صورة الاقرار ايضا لا ذكر لما نظائره واما تمسكه بعدم صحة السلب فلم يتحقق معناه لانا
لا ننكر كونها حقيقة انما الكلام في الاختصاص وهو لا ينفيه واما قوله وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة
فان اراد التقسيم ليس بحقيقة في تقسيم المعنى فيما اطلق المقسم بل اعم من تقسيم اللفظ والمعنى فيه ان المتبادر من
التقسيم هو تقسيم المفهوم والمعنى لا ما يطلق عليه اللفظ ولو كان مجازا وان اراد ان الدليل دل على كون للفاسد
معنى مجازيا فلا بد ان يراد من المقسم معنى مجازي يشملهما فهو مع انه لا يساعده ظاهر كلامه اول الكلام الثالث
ان الدخول في العمل على وجه الصحة يكفي في كونه صحيحا اقول والاظهر عدم الاكتفاء فان الدخول على الوجه الصحيح
غير الاتيان بالفعل الصحيح والمفروض ان الحكم انما وقع على الثاني فان الصلوة والصيام ليس من باب القران
المحل وضعه للجمع والكلام المنزل على سبيل الاعجاز المتحدي في ضمن كل من العباد بل هما اسمان للجمع وعلى ما ذكره
يلزم الحنث وان لم يتمكن فاسدا ايضا وهو كما ترى بل هذا لا يصح على المختار ايضا بل يمكن ان يقال انه لا يصح
الحنث على المختار لو اتمه فاسدا ايضا عالما بالفساد ولا ذكرناه في توجيه كلامه ره ومن وافقه من ارادة الصحيحة

بعروف الالفاظ صحيحة

في مثل ذلك وان بين مثل المقام اذا عرفت هذا فاعلم ان الظاهر انه لا اشكال في جواز اجراء اصل العدم
في ماهية العبادات كسائر الاحكام والمعاملات بل الظاهر انه لا خلاف فيه كما يظهر من كلمات الاوايل والاواخر
ولم نقف على تصريح بخلافه في كلام الفقهاء واما تراه كثيرا في كلماتهم من التمسك بالاحتياط واستصحاب شغل الذمة
فهو مبني على مسئلة الاحتياط والقول بوجوبه وستعرف ضعفه او ما يفيد الدليل به كما ملاحظة الاشتغال وقد يتمسك
بالاجماع وطريقة الاحتياط في اثبات اصل الحكم كالتمسك به في وجوب صلوة العيدين خلافا للشافعي في
مسئلة المنع عن صلوة الاضحى وغير ذلك واما استدلالهم بالاصل في ماهية العبادات فهو فوق حد الاحصاء كما وكيف
كان فالجمع هو الدليل فكيف وجل الاصحاب ان لم نقل كلهم متفقون في عدم الفرق في جريان الاصل بين العبادات وغيرها فنقول ان من اليقينيات انا مكلفون بما جاء به محمد صلى الله عليه وآله من الاحكام والشرايع والمناهج والعبادات
وكان ان يحصل القطع بمعرفة الاحكام كما وردت عنه فكذلك بمعرفة ماهيات العبادات وكما يمكن ان يقع
التكليف في العبادة امر شيء غير معلوم لنا ولا يحصل الاشتغال بها الا باتيانها بماهياتها كما وردت فكذلك سائر
الاحكام الشرعية غير معلوم لنا ولا يحصل الاشتغال بها الا باتيانها كما وردت وكما انسد باب العلم بمعرفتها
التكليف بالضرورة وقبح تكليف ما لا يطاق يوجب جواز العمل بالظن في الاحكام بعد الفحص والتجسس عن الادلة
وحصول الظن بسبب تجاذب الدليل على المعارضات او بسبب اصالة عدم معارض آخر فكذلك في ماهية العبادات
وكما لا يمكن في ماهية العبادات التمسك بالاصل قبل الفحص والتفتيش واستقراء الوسع فكذلك لا يمكن ذلك
في نفس الاحكام ولكن الكلام في ذلك مستقصى في مباحث الاجتهاد والتقليد فنقول انه لا مانع من اجراء اصالة
العدم في اثبات ماهية العبادات كسائر الاحكام اذ لو قيل ان المانع هو ان اشتغال الذمة بالعبادة في الجملة قاطع
لاصالة العدم السابق فيصير الاصل اشتغال الذمة حتى يثبت البرء فنقول موجود في الاحكام ايضا فان اشتغال الذمة
بتحصيل حقيقة كل واحد من الاحكام الذي علم اجمالا بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم قاطع ولذلك
اشترطوا في اعمال اصل البراءة واصالة العدم في الاحكام الشرعية الفحص عن الادلة او لا فنحن نعلم جزما ان لنسل

اذا عرفت هذا صح

الجملة

الجملة مثلا حكما من الشارع ولا نعلم بعد البحث والفحص وعدم وجدان دليل الوجوب نقول الاصل عدم الوجوب والاصل
عدم معارض آخر يرجح على ما ظهر علينا من ادلة الاستحباب ولا يمكننا ذلك قبله ولا يوجب اجتراح امور متعددة وثبوت
حكم فيها الفرق في ذلك فكما نخرج من حكم المفرد وبعد استقراء الوسع نشرح الى اصل البراءة واصل العدم في عدم
ما يدل على خلاف ما فحصناه وظننا من قبل الادلة فكذلك في ماهية العبادات المركبة فاذا حصل لنا من جهة الاخبار
والاجماعات المنقولة بانضمام ما وصل الينا من سلف الصالحين يدا بيد ان ماهية الصلوة لا بد فيها من النية والتكبير
والقراءة والركوع والسجود وغيرها من الاجزاء المعلومة وشككنا في ان الاستعاذة قبل القراءة في الركعة الاولى
مثلا هل هو ايضا من الواجبات كما ذهب اليه بعض الفقهاء ام لا وراينا ان دليله على الوجوب معارض بدليل آخر
على التدريس فتعارضهما وتساقطهما فبقي اصل الوجوب لا مكان ثبوت دليل آخر بدل عليه فيجوز ان نفيه
باصل العدم واصالة عدم الوجوب فانه يفيد الظن بالعدم ويحصل من مجموع الامرين الظن بان ماهية العبادة هو ما ذكرنا
لا غير وان قلت يلزم تحصيل اليقين قلت بمثله في نفس الحكم مع ان انا نقول لم يثبت انقطاع اصل البراءة السابقة
وعدم اشتغال الذمة السابق الا بهذا القدر فكيف يحكم بانقطاعه رسما حتى يقال لا يمكن التمسك بالاصل الا بعد انقطاعه
بالدليل مع ان ذلك يجري في الحكم الشرعي ايضا فان من المعلوم ان اصل العدم في الاحكام الشرعية ايضا
انقطع بثبوت حكم مجمل لكل واحد من الموضوعات فكيف يحكم بان الاصل عدم هذا الحكم وثبوت حكم آخر ولما حصل
انا اذا بقينا على كفاية الظن عند انسداد باب العلم فلا فرق بين الحكم وماهية العبادات هذا مع ان لنا ان نقول
في الاجزاء ايضا ما يدل على بيان الماهية وان العبادة هي هذه مثل صحيحة حماد الواردة في بيان آداب الصلوة ونحوها
فيتضح عدم الفرق بينها وبين نفس الاحكام في اجراء اصالة العدم وقد ظهر مما ذكرنا امكان اثبات ماهية العبادة
بضميمة اصل العدم مع كسر اصل ظني لنا من جهة جزء ان هذا هو الماهية او حصل ظن من جهة مجموع ما ورد من الادلة
في ضمن جزء جزء واصالة عدم شيء آخر ولا ما يقال ان السيد اعترف في الاجماع فلا يعلم معناه فان اراد انه لا بد ان
ينعقد الاجماع على ان هذا هو الماهية لا غير فلا سبيل لنا الى تحصيل هذا الاجماع ولم يدعه احد من العلماء وان ادعاه

احد امرين اما على مثل الظن الحاصل من تلك الرواية دون الاصل ولا يتم الا بضميمة اصالة عدم دليل آخر يدل على
ثبوت جزء آخر له وان اريد ان الاصل الاجمالي على ثبوت محتملة موجودة فيه جزما فيه ان هذا التشبث
الهيئة وتعيينها بل هو اثبات لا الشرع فيه الا ان يقال اشتمالها على المشتبه التي ليست واجبة في ماهية
العبادة مع ان ذلك مما لا يكن غالبا كما لو دار الامر بين الوجوب والحرمة في شيء من الاجزاء مثل الجهر بسم الله
الرحمن الرحيم في الصلوة الاخفاتية والبطلان الصلوة بتذكر سقاط الركوع بعد الكمال السجدتين مع عدم خطر القول
بلزوم عدم فتحا وتدارك الركوع فيما بعده وربما يتكلف في دفع هذا الاشكال بان الملف في المشتبه اذا اسلم انه لو كان
دليلا بالبطلان الهيئة على وفق اقتضاء دليل عضده سواء مع هذا الشك التسليم لا فهذا يكفي في كون الهيئة
اجماعية عند الخصم بعد اذ الظاهر البطلان دليل الملف وغلبة عن الحق وفيه ان هذا انما يتم بالنسبة الى الملف
الذي ورد من سائر الملفات وذلك لا يثبت الهيئة مطلقا ان ظهور البطلان دليل الملف غالبا انما هو بحسب اعتقاد
الخصم وقد يكون الغفلة في نفس الامر من جهة الخصم الملف فمع ان هذا الاجماع حاصل بالنسبة الى الملف لا يكفي
بالنظر الى دليل الخصم فيصير الاجماع تابعا للاجتهاد المجتهد وهو كما ترى ويزيد شناعة ذلك لو تعدد الاقوال
ازيد من اثنين كما في الجهر بسم الله الرحمن الرحيم فان الاقوال فيه ثلثة الحرمة والوجوب والاستحباب وقلت الاجماع
يحصل بتكرر الصلوة فيصير الامر شنيعا وما قال الاصحاب لا وجوب الاحتياط وهو مع انه لم يقم دليل من العقل والنقل يوجب العمل
والجمع بين الترجيح بلا مرجح واما ما اورد على اعمال الاصل في ذلك بانه انما يتم اذا جاز العمل بالاستصحاب في نفس
الحكم الشرعي مع انه ممنوع باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة وان شغل الذمة اليقيني مستصحب حتى يثبت
خلافه فيه ان هذا من الخلط في محله كما سيجيء ان شاء الله تعالى حجية الاستصحاب مطلقا ان اراد هم من حجيته في اثبات
نفس الحكم الشرعي ان يكون الاستصحاب مثبتا لنفس الحكم مثل ان يقال ان الذي غير ناقض للوضوء مثلا لاستصحاب الطهارة
الى بعد واستصحاب الطهارة هو المثبت لعدم كون الذي ناقضا واصل العدم مقرر الا يثبت به الهيئة بل هي ثابتة
سائر الادلة المثبتة لها كما لا يخفى مع انه معلوم على المعترض بانه كيف يجوز التمسك في اثبات استحباب غسل الجمعة مثلا

او شرط آخر

هذا القول

بعد تعارض

بعد تعارض الادلة باصالة عدم شيء آخر يلتزم الوجوب بالتخيير بان الذي ثبت من نفس الادلة
المطلقة انما هو القدر الجامع لا شيء آخر في الرجحان يبقى نفي الوجوب بعين نفس الاستحباب مثلا وما من
استصحاب العدم اذ ليس مطلق الرجحان ضمن الاستحباب اما المعارضة باصالة عدم كون هذه العبادة المطلوبة هيئة
ان الوجود الخارجي كما يحتمل كونه غير العبادة المطلوبة يحتمل كونه هي فيحتمل احدهما والاصل في الاخر يتعارض
بلا مرجح ثم يمكن ان يقال الاصل عدم تحقق العبادة المطلوبة في الخارج بمعنى عدم حصول اليقين بالاتيان
بالعبادة المطلوبة ولا يحصل هذا الاستصحاب الا القاء المكلف به في الذمة وهو يرجع الى استصحاب شغل الذمة
اليقيني وجوابه ان اشتغال الذمة اليقيني متحقق بالتيقن في بداية الذمة اذ المكلف والفرض اجتهادي الحاصل من
الاصل الهيئة تراه الادلة قائم مقام اليقين كما هو مستفاد عليه عندهم مع ان شغل الذمة بعد ذلك
لم يثبت من الاصل واصل بالاتيان السابق لم ينقطع الا بقدر ما ثبت اشتغال الذمة به وما ثبت عليه من الادلة
وسلفه وهو اشتغال ذمتنا بما يظهر عليه من الظنون الاجتهادية ثبوته وقد يتمسك في اثبات هذه العبادات
بطريق آخر وهو ان يرجع الى الاصطلاح الشرعية وفي المتبادر في مطلوبهم هو هذا فهو مطلوب الشارع
لا على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فظاهر واما على القول بالعدم في القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي على عليه
لكونه اقرب مجازاته وسيجيء الكلام في ذلك على القول بكون الفاظ العبادات اسامي للصحيحة لمجامعة
شرائط الصحة مطلقا وعلى القول بكونها اسما للاعم من الصحيحة لو كان الاشتغال والتشكيك في الاجزاء واما لو كان
الاشتغال في ثبوت شرط او غيره مثل المعاملات فيجوز الاكتفاء بما يفهم منه عرفا ونفي الشرط المحتمل
بالاصل وانما تلف لو كان الحيرة والاشكال في الاجزاء فلا يتم هذا الطريق على القول بكونها اسامي للاعم من
فلان غاية ما يتبادر من الصلوة مثلا هو ذات الركوع والسجود فيخرج صلوة الميت وكذلك يخرج عندهم
بسبب اسم الصلوة عن صلوة وقع فيها فعل كثير يخرجه صورة الصلوة ولا يثبت بماهية الصلوة بما فيها
كما لا يخفى وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان ثبوت الحقيقة الشرعية وثبوت الحقيقة المتشرعة انما هو في

الصحيحة م

في المعنى المحدث الذي اخترعه الشارع في مقابل المعنى اللغوي ويكفي في تصوره ارادة ذلك المعنى دون
المعنى اللغوي او معنى آخر المقصود في الجملة ولا يلزم في ذلك تصوره بالكنه ويجمع الاجزاء والشرائط وما اكثر
من الرجوع الى عرف المتشرعة والشارع انما يناسب تمييز المعاني بوجه ما لا من جميع الوجوه بحيث يكون
تصور الكنه شرطا في كونها مرادا من اللفظ فالتفصيل المذكور لا دخل له في اثبات ما هو بصدده واما ثانيا فنقول
اذا بنينا بيان الماهية على الرجوع الى مصطلح المتشرعة او الشارع فنقول هنا مقامان من الكلام الاول بيان
تلك الماهية المخترعة وتمييزها من بينها من صنفه من المخترعات مثل ان يقال المعنى المخترع الذي اطلق الشارع
اسم الصلوة اليه هل هو ذات الركوع والسجود او المقرون بالطهارة والقيام فيرجع الى عرف المتشرعة ويثبت
مراد الشارع والثاني ان بعد بيان ان المراد ايهما قد يقع الاشكال في كون بعض اجزائه محل كونه فردا للموضوع له
فرد له مثل انا نعلم ان ذات الركوع والسجود هو معنى الصلوة ولكن نشك في ان الصلوة المذكورة اذا كانت بحيث
وقع في بعضها فعل كثير غاية الكثرة هل هو فرد حقيقي لها ام لا نظرا لما تقدم في اسبل في علته عدم صحة السلب
والذي يناسب البحث فيه هو المقام الثاني لا المقام الاول فذكرنا ذات الركوع والسجود وصلوة الميت
لا يناسب المقام ولما ثانيا فنقول لا يتفاوت الحال بتعدد التردد في الفاظ العبادات اذ حقيقة المخترعة
تابعة لما هو عليها عند الشارع فان كانت عند الشارع هي الصحيحة فكذلك عند المتشرعة وان كانت الاعم فكذلك عند المتشرعة
واختلاف عرف المتشرعة وان كان الاعم فكذلك عند المتشرعة عدم اتفاقهما لا يوجب عدم الاعتداد بها وقد
بينا سابقا ان الاختلاف السيسير غير مضر في الحقيقة عرفا وان اعتبرناها عقلا والمعيار هو العرف فخرج ما ثبت
فساده بالدليل وبقي ما شك في فساده فهي الحقيقة العرفية لا يقال ان هذه التسمية شرعية وليست بعرفية حتى
يجعل من الامور العرفية لانا نقول المسمى شرعية والتسمية ليست بشرعية كالتسمية بنفسه على طريق العرف والعادة
فان الشارع ايضا من اهل العرف فالمسمى وان كان من الامور التوقيفية المحدثة من الشارع لكن طريق التسمية
هو الطريق العرفي فافهم بالجملة لا فرق بين العبادات والمعاملات في ذلك الا ترى انهم استشكلوا في المشتق

العرفي للفعل فقيل يدخل فيه العصير في الشباب وقيل يدخل في بابه اجزاء الانسان وقيل يحصل بها المضاف وقيل
بشرط المطلق وهكذا ولا يفهم فرق بين صب الماء والغسل ولذا ذلك فكما يؤخذ في الالفاظ المعاملات ما هو المتداول
عند عامة اهل العرف واغلبهم فكذلك يؤخذ في الالفاظ العبادات ما هو المتداول عند المتشرعة سواء اطلقنا
بها ما هي للصحيحة او الاعم فنقول مثلا المتبادر عند المتشرعة لو كان الصلوة المتلبسة بالركوع والسجود والقراءة
والقيام والتشهد والتسليم مع كونها مصاحبة للطهارة من الحدث والخبث وحصل الشك في ان الهيئة هل تتم
بهذا المجموع ام يجب ان يكون للصلاة مكان مباح ولباس فيمكن اجراء اصل العدم فيه نظرا لشرائط الذكر في غسل غير
غير الثياب والعصر فيها وكذا لو قلنا ان المتبادر من الصلوة هو ذات التكبير والقيام والقراءة والركوع والسجود
ويشك في كون التشهد والسلام ايضا جزءا ام لا وفي كون الطهارة ايضا جزءا ام لا وهل هو شرط بشرط
آخر ام لا ثم اذا علمنا مدخلية شيء فيه ولم نعلم بينه فلا يمكن اجراء اصل العدم ويجب اجراء الذمة بالاتيان بالمتعلقات
وهذا غير خال فيه ثم ان الفرق بين الشك في الجزء والشرط ايضا قد عرفت انه لا وجه له لما نبهنا عليه مرارا وتكرارا
اليه في المقدمة ايضا مع ان تعدد الشرط والجزء في غاية الاشكال ولعل نظر من فرق بينهما الى ان الشرط خارج
عن الهيئة والجزء داخل فيها واثر غيره بان الشرط ايضا قد يكون داخلا في الهيئة فان قولنا الطمانينة بمقدار الذكر
شرط في حالة الركوع في قوة قولنا يجب الكون الطمانينة بالمقدار المعلوم في حال الركوع وكما يمكن ان يجب الطمانينة
في القيام بل الركوع يمكن ان يجب المقدار الزائد عن تحقق طبيعة القيام بل الركوع وهكذا البقية يمكن ان يتعاد
مما ذكرنا في هذا المقام من ابقائه والاشارة ولا شك ان كونه ماهية الصلوة مثلا هو التكبير والقيام والركوع
والسجود ويكفي في تحقق كل ذلك مجرد حصول الهيئة واما الزائد على الماهية وغيرها من الواجبات فشروط وزوائد
ولعله الا ذلك نظر اصطلاح العلماء في الاركان وجعل الاركان في كل من المذكورات المسمى وان باشفا، كل منها
ينتفي الركب وجعل الباقي الواجبات احكام آخر فلينظر على تذنيبان الاول قد ذكرنا تقدم عرف الشارع
على غيره وهو فيما خص به مما حصل فيه الحقيقة الشرعية وضع لان تعيينه ووضعه لهذا المعنى الذي احدثه انما هو

تفهيم المكلفين الى طريق فاذا خاطبهم به فلا بد ان يحمل على ارادة حد المعنى والا فيما لم يطلق به بل كان يعرف اهل
زمانه فكذلك ايضا كالدينار وقد يقع الاشكال فيما لا يختلف عرف الحاضر الذي لا يكشف به بل يوافقه طائفة
من الامة مع عرف طائفة اخرى منهم كلفظ الرطل الذي يختلف فيه اهل المدينة والعراق فاذا خاطب الامام من كونه
من اهل المدينة مع من كان من اهل العراق فهل يقدم عرف الراوي او المروي عنه فيه اشكال والحق الرجوع
الى القرائن التي ربما تورث عدمها التوقف الثاني اذا اطلق الشارع لفظا على شيء مجازا مثل قوله عليه السلام الطواف
بالبيت صلوة وترك الصلوة كافر وكذا تارك الحج ونحو ذلك فالظاهر ان المراد منه المشاركة في الحكم الشرعي
وفيه وجوه القول بالاجمال لعدم ما يدل على التعيين والقول بعموم المقصود فلا يلغو كلام الحكيم والقول
بمساويهما في الحكم الشايعة لو كان للتشبيه به حكم شايع والا فالعموم والاوجه الاخير والظاهر انه اذا قال فلان
بمنزلة فلان ايضا كذلك بل هو اظهر في العموم لصحة الاستثناء منه **قانون** اختلفوا في جواز ارادة اكثر من معنى من لفظ
المشترك في اطلاق واحد على اقوال الحق في ذلك يتوقف على بيان مقدمات الاولى ان المشترك حقيقة في كل واحد
من معانيه فقد عرفت ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له اي فيما عين اللفظ للدلالة عليه بنفسه في اصطلاح به
المخاطب وقيد الاستعمال مبني على اعتبار الاستعمال في الحقيقة والقيد الثاني لاخراج المجاز فان دلالته على المعنى
ليس بنفسه بل انما هو من جهة القرينة واما المشترك فانه وان كان قد عين في كل وضع للدلالة على المعنى بنفسه
لكن الاجمال وعدم الدلالة انما نشأ من جهة تعدد الوضع فالقرينة في المشترك انما هي لاجل تعيين احد المعاني
الدالة عليه اجمالا لا لنفي الدلالة فان الدلالة حين الاطلاق حاصلة اجمالا لكنها غير معينة حتى يحتاج القرينة
بخلاف المجاز فانا اذا علمنا من قرينة ان المعنى الحقيقي غير مراد نتوقف في المعنى المراد حتى يعين بقرينة اخرى ولا
يحتمل لنا من لفظه معنى الا اجمالا ولا تفصيلا وهذا معنى ما يقال المجاز يحتاج الى قرينة صارفة ذهنية بخلاف
المشترك وقد يكتفى بقرينة واحدة فاذا اجتمع فيهما الحيثيتان لا اقول ان مدلول المشترك عند الاطلاق وجه
من المعنيين غير معين كما يتوهم من ظاهر كلام السكاكي بل مدلوله واحد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب

لبيان

لبيان الاجمال بسبب تعدد الوضع واما القيد الاخير فهو لاخراج الاستعمال فيما وضع له في اصطلاح آخر فاستعمال
الفعل في مطلق الحدث في اصطلاح النحوي ليس حقيقة وان كان مستعملا فيما وضع له في اللغة وقد يستغنى عنه باعتبار
الحيثية كما اشرنا اليه في اول الكتاب الثانية ان اللفظ المفرد اعني ما ليس بتثنية وجمع اذا وضع لمعنى كلي او جزئي حقيقي
فمقتضى الحكمة في الوضع ان يكون المعنى مرادا في الدلالة عليه بذلك اللفظ منفردا والوجه فيه ان غرض الواضع من وضع
الالفاظ هو التفهيم بنفسه فلو كان في دلالة اللفظ الموضوع بازاء معنى كلا او جزئيا حيثية اشتمل آخر او كان المعنى غير مشترك
آخر في ارادة الواضع بان يريد دلالة اللفظ عليه ايضا لما كان ذلك المعنى هو تمام الموضوع له ولا بد من التنبيه
عليه لا اقول ان الوضع يصرح بان اوضع ذلك اللفظ لهذا المعنى بشرط ان لا يراد معه شيء آخر بشرط الوحدة
ولا يجب ان ينوي ذلك حين الوضع ايضا بل اقول انما صدر الوضع مع الانفراد وفي حال الانفراد لا بشرط الانفراد
حتى يكون الوحدة جزء الموضوع له كما ذكره بعضهم فيكون المعنى الحقيقي للمفرد هو المعنى في حال الوحدة لا المعنى والوحدة
فلا يتم ما يفهم من بعض المحققين ايضا من ان الموضوع له هو المعنى لا بشرط الوحدة والاعداد فقد يستعمل
في الوحدة وقد يستعمل في الاكثر والموضوع له هو ذات المعنى في الصورتين فان الموجود الخارجي الذي هو الموضوع له مثلا
جزئي حقيقي وان كان قد يكون الموضوع له كليا بحسبه الى افراده واعتبار الكلية والجزئية الحقيقيتين الاصليتين
من ملاحظة التعاقب مع الغير وعدمه انما هو باعتبار المعتبر ومع عدم الاعتبار فالممتنع هو ما حصل العلم بكونه موضوعا
له وهو ليس الا المعنى في حال الانفراد لا بشرط الانفراد ولا لا بشرط الانفراد وان شئت توضيح ذلك فاعتبر
لمسك في التمسك ولذلك جهل تجد من لمسك الرخصة بان تقول اذا وضعت هذا اللفظ له بشرط ان يراد
وحده او لا بشرط الوحدة ولا عدمها فهذا الاطلاق والتقييد انما هو باعتبار وضع اللفظ للموضوع له والمفروض
عدم ثبوت ذلك الاعتبار في الوضع والاصل عدمه والحاصل ان المعنى الحقيقي لو تحقق لا يجوز التعدي فيه
عما علم وضع الوضع له وفيما نحن فيه لا نعلم كون غير المعنى الواحد موضوعا لهذا اللفظ لذا خشية لنا في استعمال اللفظ في المعنى
الحقيقة الا في المعنى في حال الوحدة لا بشرط الوحدة الثالثة المجاز مثل الحقيقة فانه لا يجوز التعدي عما حصل الاذن

للمعنى حال الانفراد والعدول عنه في استعماله فيه في غير الانفراد حال ليس استعمالا فيما وضع له حقيقة واما عدم الجواز
مجازا فلما عرفت في المقدمة الثالثة من ثبوت عدم الرخصة في هذا النوع من الاستعمال فلو ثبتت ارادة اكثر
من المعنى فلا بد من حمله على معنى مجازي عام ليشمل جميع المعاني اما ما ذكره بعضهم من ان العلاقة فيه هو ان
اللفظ الموضوع للكل وهو كل واحد من المعاني مع الوحدة المعتبرة في الموضوع له قد استعمل في المعنى باسقاط
قيد الوحدة وهو جزء الموضوع له فيظهر فيه مما ذكرنا في المقدمات مع ان ذلك يستلزم وجود جمعين
مجازيين في استعمال واحد في مثل العينين المثنى الاسمين حقيقة وهو اجتماع المثنى المراد استعمالات العرب
واما في التثنية والجمع حقيقة فلما عرفت في المقدمة الرابعة من انها حقيقتان في فردين او افراد من ماهية
للدال على الشيئين المتفقين في اللفظ او الاشياء كذلك وللزوم الاشتراك وتكثر الاحتياج الى القرائن لو كان
كذلك والمجاز خير من الاشتراك واما مجازا فلعدم ثبوت الرخصة في هذه المجازات فان الظاهر ان المجاز
في التثنية والجمع انما يرجع الى ما لحقه علامتها لا الى العلامة والملحق به مما فان الالف والنون وكونهما للاثنين
فيهما الحال في حال من الاحوال فان لفظ عينان او عينين مثلا يراد بهما الشيئان سواء اردت منهما الفردين
من عين او شيئين مسميين بالعين انما التفاوت في لفظ العين فيراد في بعد الاستعمالين منهما اعني الاستعمال الحقيقي
الماهية المعينة الواحدة وفي الثاني بالالف والنون وكونهما الى الفردين او اكثر وفي الاستعمال الاخر لا يمكن ارادة
كل واحد بان يكون مجازا مرسلا من باب استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء فلا بد ان يراد منهما المسمى بالعين
او اكثر وهذا واضح مما ذكرنا وهذا المجاز خارج عن المتنازع ويكون من قبيل عموم الاشتراك اللهم الا ان يقال
مدلول العلامات ليس مجرد الاشارة الى الاثنينية او التعدد بل الاثنينية الخاصة او التعدد الخاص اعني ما
يراد بهما اثنان من ماهية او افراد منها فيكون التثنية والجمع مستبدا بوضع على حدة فيمكن مع القول بتجوز
في هذا اللفظ باعتبار استعمال اللفظ الموضوع لافادة الفردين من ماهية او الافراد من ماهية في شيئين متفقين
في الاسم لا لكونهما فردين من المسمى بهذا الاسم بل لكونهما مشابهين بهما الفردين من ماهية معينة وعلاقته المشابهة

اكثر لكونها

مسمى بالعين

مسمى بالعين

اشتراكهما في الاسم وصدق الاسم عليهما لفظا وان لم يرتبط معنى وهل هو اشبه الاشتراك اللفظي او المعنوي فيكون
استعارة الا ان ذلك لا يثمر فائدة بعد تجويز ارادة الفردين من المسمى بالعين مجازا وذلك لان ثمرة النزاع
في استعمال اللفظ حقيقة ومجازا يحصل بذلك المجاز فاذا علم بالقرينة عدم ارادة معنى الحقيقة فيعلم الكل على هذا المجاز
اعني عموم الاشتراك فيثبت المجاز الاخر الذي هو داخل في محل النزاع غير معلوم وعدم الثبوت يكفي في ثبوت العدم
غاية الامر جوازه وهو لا يفيد وقوعه فتامل مع ان المجاز الاول اقرب واشيع وسواء بالارادة لا يتم يكفي
القول بوجود ثمرة المحاولة في الفرق بين القول المعتزلة والاشاعرة في الواجب التخييري لان مورد الحكم هنا الفردان
على التقديرين لا الطبيعة كما لا يخفى على المتامل فتامل ولم اقف على من ذهب الى المذهب الذي ذكرته في مجازية
التثنية والجمع من كونه من باب الاستعارة واما في النفي فيظهر الكلام فيه مما مر وانه حقيقة في نفي جميع افراد ماهية
واحدة وان الجواز فيه انما يكون بارادة فرد او من افراد المسمى بالعين مثلا فيكون خارجا عن المتنازع وجرى التكلف
الذي ذكرته في التثنية والجمع من اعتبار الاستعارة ان بعض من جوز استعمال المشترك في اكثر من معنى حقيقي افرط
في القول حتى قال انه ظاهر في الجمع عند التجرد عن القرائن فلا اجمال عنده في المشترك عند التجرد عن القرينة
واستدل على ذلك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وان الله يسجد له من في السموات ومن في
الارض والشمس والقمر والنجوم وكثير من الناس فان الصلاة من الله بمعنى الرحمة ومن الملائكة الاستغفار
والسجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم على نحو آخر واجيب عن ذلك بوجوه الاول منع ثبوت
الحقيقة الشرعية فيراد منه غاية الخضوع ومن الصلاة الانحناء باظهار الشرف المراد من غاية الخضوع ما يعم الخضوع التكويني
والتكويني ولهذا لم يذكر في الاية جميع الناس مع ثبوت الخضوع التكويني في الكل الثاني ان ذلك مجاز لا حقيقة
وهذا الجواب لا يتم على ما اخترناه الثالث انه على فرض تسليم كون ذلك حقيقة ايضا لا يتم الاستدلال بها
على ظهورها في ارادة الجميع عند التجرد عن القرائن اذ القرينة على ارادة الجميع ههنا موجودة والمانع مستند
الذي ذكرته فيظهر بطلانها من ملاحظة ما ذكرناه وصحيح من جوز الاستعمال حقيقة مطلقا بان الموضوع له هو كل واحد

اعني غاية الخضوع او اصل الخضوع مع عدم الاشتراك

الحقيقة الشرعية

فاراد الجميع

من المعنى في حال الانفراد كما مر في المشتقات اما من مجاز في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع حقيقة اما على الجواز في المفرد
فلان اللابن مشترك لضعف تمسك به اللابن كما سيجيء واما على كونه مجازا باعتبار الوحدة منه الاطلاق ليكون الوحدة
جزء الموضوع له فاذا استعمل فيه فيكون مجازا لانه استعمل اللفظ الموضوع للكل في الجزء
واما على كونه حقيقة في التثنية والجمع فلانهما في قوة تكرير المفرد ولا يشترط فيهما الاتفاق في المعنى بل يكفي الاتفاق
في اللفظ كما في زيدان وزيدون وفيه ان اللابن ليس مجازا فيما تمسك به اللابن بل اللابن هو ان اللغات توقيفية
والوضع لم يثبت في المعنى المفرد الا في حال الانفراد المعنى في الارادة كما حققنا سابقا واما
جواز يتوقف على حصول الوحدة في نوع هذا المجاز كما اشرنا اولا وان يقال العلاقة هو استعمال اللفظ
الموضوع للخاص في العام كما لا يخفى واما كونه حقيقة في التثنية والجمع ففيه ان المتبادر منهما هو الاتفاق في المعنى
كما بينا سابقا وحجة من خص المنع بالمفرد دون التثنية والجمع ان التثنية والجمع متعددان في التقدير فيجوز تعدد مدلولهما
بخلاف المفرد والمدعى في المفرد حق والجواب عن التثنية والجمع لظهور عامر الا ان يراد به ما ذكرنا من الاستعارة وحجة
من جوز الجواز بالمعنى ان المعنى يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات ومدعاه في المثبت حق وجوابه عن التجوز في
المعنى انه انما يفيد عموم المعنى في افراد الماهية المثبتة لا في المعنيين كما ان ذلك بطريق الحقيقة اذ المراد بالمعنى
هو المعنى الحقيقي فيلزم الشاقض اذ يكون له تثنية معان هذا وحده وهذا وحده وبالعكس والمفروض استعماله
في المعنى الثنية وحجة عنه بان المراد ليس ارادة المعنى مع بقاء كل واحد منهما منفردا بل نفس المدلولين مع قطع
النظر عن الانفراد فيرجع النزاع الا ان ذلك ليس استعمالا في المعنيين وهذا مفارقة لفظية والاولى في الاستدلال
على المنع ما ذكرنا اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على نهج استعمال المشترك في اكثر
من معنى بان يكون كل واحد منهما محلا للحكم ومورد النفي والاثبات فمنهم من منع مطلقا ومنهم من جوز مجازا
ومنهم من جوز حقيقة وجوزها بالنسبة الى المعنيين الاقوى المنع عطفا لما عرف في مقدمات المشتقة ان بقية
ان وضع الحقائق والمجازات حادثة نظرا الى الترجيح والترقيح في القرينة المانعة عن ارادة ما وضعت له

وارادة

وارادة معنى مجازي لا يمكن ارادة ما وضعت له كما ذكرنا بل لا غيره من المعاني المجازية الا خرى ويتم بذلك عدم
جواز ارادة المعنيين من اللفظ وقد يستدل على ذلك بان المجاز ملزوم للقرينة المانعة للمعنى الحقيقي ومعلوم
معاند الشيء معاند له ومناط هذا الاستدلال على عدم جواز اجتماع الارادتين عقلا كما ان مناط ما ذكرنا عدم الحقيقة
من الواضع وقد اعترض هذا الاستدلال بان غاية ما ثبت كون المجاز ملزوما للقرينة مانعة عن ارادة معنى الحقيقي مفردا
واما عن ارادة المعنى الحقيقي مطلقا فلا يعني ان يرمي في قولنا رايت اسدا يرمي يدك على ان المراد من الاسد ليس
الحيوان المفترس فقط واما رمي الرجل بشجاع فلا دليل فقد يستعمل اللفظ الموضوع للجزئي في الكلي مثل الرقبة في اعتق رقبة
في ثبوت ارادة معنى الحقيقي مع المجازي وكما يمكن دفع ذلك بان مرادنا من القرينة المانعة عن ارادة معنى الحقيقي هو المانعة
عن ارادته بالذات لا مطلقا فكذا يمكن بان مرادنا منها هو المانعة عن ارادته مفردا بالذات لا مطلقا فكذا
فمن اين يحكم بان المراد هو الاول للثاني فكما لا يجب كونها مانعة عن ارادته المعنى الحقيقي في ضمن المجازي كذا لا يجب كونها
مانعة عن ارادة الحقيقي مع المجازي بحيث يكون كل منهما مورد النفي والاثبات اقول ويمكن الجواب عن الاول بان
ذلك مبني على كون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط الانفراد والاعدم حتى يصح التزام كون اللفظ مستعملا في المعنى
الحقيقي والمجازي وقد عرفت في الاصل الى تطلانه ولكن يدفع ان ذلك من قشر لفظية فان المراد بعدم
تبعية ذلك استعمالا في المعنى الحقيقي والمجازي مع بقاء المعنى الحقيقي على حقيقته والا فلا ريب انه يصدق عليه انه استعمال
ح في المفروض كما مر نظير ذلك في جواب حجة الاول من المطلب الثاني فالاولى في الاستدلال هو ما ذكرنا واما الجواب
عن الثاني فبان ارادة الجزء في المركب كارادة الرقبة من الانسان ان اذا استعملت واريد منها الانسان في غير علوم
لا جمعها مع الكل والا بالذات بل عدمه معلوم غاية الامر انفهامها بالتبع لا بقصد اليها بدلالة الالتزام
وانفهام اللفظ عرفا كما في دلالة التبعية بل بعض كونها المراد فيكون من عبر دلالة الاشارة الغير المقصودة
من اللفظ كدلالة الآيتين على اقل الحمل بهذا الدلالة متروكة في نظر ارباب العرف وايضا المراد من الاستعمال في الشيء
هو الاستعمال بقصد الاستعمال فيما يستقبله ويستلزمه تبعا كما لا يخفى وقد يعترض عليه بان النواع المعتبرة في هذا

المقام هو انه يجوز استعمال اللفظ في الموضوع له وغيره ام لا وليس غرض في كل استعمال في غير الموضوع لا ان يكون
له قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له غاية الامر ان ليس في ذلك استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والكلام في الحقيقي
والمجازي فان الكنية ايضا استعمال اللفظ في غير ما وضع له مع جواز ارادة ما وضع له فلم يثبت عدم جواز
الاستعمال بالتزام القرينة المانعة للحقيقة لعدم ضرورة الالتزام والجواب عن ذلك اما اولا فبما قيل انه
انما يتم لو قلنا ان الكنية هو ارادة المعنى الغير الموضوع له من اللفظ مع جواز ارادة الموضوع له فيتم ح
جواز ارادة المعنيين من اللفظ بلا احتياج الى القرينة المانعة واما ان قلنا بانها ارادة المعنى الحقيقي
لينتقل منه الى المجازي فلا اذ لا يمكن استعمال اللفظ في غير ما وضع له عن القرينة المانعة عن ارادة ما وضع له
فلا يصح فرض المفروض اذ اللفظ لم يستعمل في المعنى الموضوع له والغير الموضوع له معا وصرح بان لهم في تعريف الكناية
طريقين الحق التفتازاني في شرح المفتاح واما ثانيا فانا نجعل الجزء فيما نحن فيه قضايا فان وقامت القرينة
المانعة فلا يمكن جعله من باب الكناية ويدفعه انه ان اريد بقيام القرينة المانعة قيام ما يمنع عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا
ومجتمعا مع المعنى المجازي فهو خارج عن محل النزاع فان النزاع في هذه المسئلة مثل المستدل الى بقية فيما
يمكن ارادة المعنيين بالذات لا فيما لا يمكن فهما وان اريد كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا فهو لا ينافي
كونه من باب الكناية فليتامل وقد يعترض ايضا بان القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة في المجاز انما تمنع
عن ارادتها بتلك الارادة بدلا عن المعنى المجازي اما بالنظر الى ارادة اخرى متعلقة اليها فلا اذ المراد من ارادة
المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ ما هو كون كل واحد منهما مرادا بارادة علحدة بالاعتبارين وهذا الاعتراض
مستفاد من كلام سلطان العلماء وفيه ان دخول المجاز في الارادة ح انما هو من باب دخول الخاص في العام الموضوع
كما صرح به ايضا في حواشي المعالم وقال انه هو المراد في المشترك ايضا ولا يخفى ان ارادة كل واحد من
الافراد في ضمن العام ليس بارادة مجازية عن غيره بل المراد كل واحد منها بعنوان الكلي الافرادي وليس
ارادتان متضادتان فيعود المحذور من لزوم اجتماع المتضادين نعم له وجه ان اريد من البدلية ارادة هذا

هذا الكل واحد كما هو التحقيق مع ان مع الظاهر ان الاستعمال لا تعدد فيه وظاهر كلمات علماء البيان ان المجاز
يستلزم قرينة معاندة لاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي فالاستعمال لا تعدد وانما هو لاجل الدلالة على المعنى
وعلى الارادة تابعة له واحتج من قال بالجواز بعدم منافاة ارادة الحقيقة والمجاز فاذا لم يكن هناك منافاة
فلم يمتنع اجتماع الارادتين عند المتكلم ويظهر جوابه مما تقدم ولعله نظر الى تعدد الارادة وقد عرفت بطلانه
وزاد من قال بكونه مع ذلك حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين فلكل واحد من الاستعمالين
حكم وفيه ما عرفت ان الاستعمال لا تعدد فيه مع انه لو صح فانما يتم على القول بكون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط
وقد عرفت بطلانه واحتج من قال بكونه مجازا بان ذلك يستلزم سقوط قيد الوحدة المعتبرة في الموضوع
له فيكون مجازا يعني ان الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فاذا اريد كل واحد من المعنيين من اللفظ على سبيل الكل
الافرادي كما هو محل النزاع فيستلزم ذلك اسقاط قيد الوحدة فيكون مجازا لانه يراد به معنى ثالث يشمل
المعنيين حتى يكون من باب المجاز الذي لا نزاع فيه والجواب عن ذلك بعد بطلان اصل الجواز واضح واما فصل بان
المراد في محل النزاع من المعنى المستعمل فيه ان كان هو المعنى الحقيقي مع قيد الوحدة فالمانع مسلم لان
المجاز معاند للحقيقة من وجهين من جهة القرينة المانعة ومن جهة اعتبار الوحدة وان اراد المطلق الاول
من دون اعتبار الافراد اتجه الجواز لان المعنى الحقيقي ح يصير مجازا باسقاط قيد الوحدة فالقرينة اللازمة للمجاز
لا تعانده فيه مع ان ذلك يستلزم عدم الفرق بين الكناية والمجاز لان المفروض ان المجازية انما حصلت
باسقاط قيد الوحدة ومع اسقاطه ح اراد شرح المعنى المجازي الآخر ايضا والالم يتعين المراد الا ان يقال
ان القرينة مانعة عن المجازات الاخر الا ان يقوم قرينة على ارادة بعضها كما فيما نحن فيه فان المفروض وجوب
اقامة قرينة اخرى على ارادة المعنيين معا كما في المشترك ايضا والا فكيف يعلم ارادة المعنيين من اللفظ ومع
ما عرفت من كون اوضاع الحقائق والمجازات وهمية فالامر واضح
والصفة المشبهة حقيقة فيما يقبل المبدء من ما وجد المبدء في حال التكلم فقط كما ذهب بعضهم حتى يكون

ارید بذلک الملاقة علی من یتلبس بالمبدء علی المستقبل بان یکون الزمان ماخوذا فی مفهومه او الملاقة علیه بعلاقة اولیه
علیه الیه والظاهر ان ذلک لیس اتفاقی کما صرح به جماعة وقد یتوهم ان اطلاق الذات اسم الفاعل مثلا علی
مثل ضارب فی قولنا زید ضارب غلامنا فی عرف الاجماع وهو باطل لما تقدم من ان الاستعمال اعم من الحقیقة
وفیما انقضی عنه المبدء اعنی اطلاق اللفظ المشتق وهو ارادة ما حصل له المبدء فی الماضی من الازمنة بالنسبة الی زمان
حصول النسبة فی المشتق الماضی قیام به خلاف وقد یعبر بارادة ما حصل له المبدء والمنقضی قبل زمان النطق فیعبر المنقضی
بالنسبة الی زمان النطق ما ذکرناه اعنی قطع النظر فی مثل قولنا کان زید قائما اعنی باعتبار کونه قائما قبل الآن
قولنا کان زید قائما فیعبر عما ذکرناه ایضا ومن هذا یظهر کیف جواز اجراء هذین التعبیرین فیما لم یتلبس بعد بالمبدء
فیصیر محل الخلاف علی ما ذکرناه ایضا ومن هذا یظهر کیف جواز اجراء هذین التعبیرین فیما لم یتلبس بعد بالمبدء
ثم اعلم ان المشتق فی المنقضی عنه المبدء بعلاقة ما کان علیه وثانیهما المنقضی
هناک یعتبران آخران احدهما استعمال المشتق فی المنقضی عنه المبدء بعلاقة ما کان علیه وثانیهما
استعماله فیما حصل له المبدء فی محله ای ما خرج من العدم الی الوجود من دون اعتبار القدم والحدوث والبقاء والزوال
والظاهر ان المعنی الاخیر ایضا مما وقع فیه النزاع کما سیظهر بعد ذلک والمعنی الاول فالظاهر عدم الخلاف
فی کونه مجازا واشتهر بینهم فی محل الخلاف قولان المجاز مطلقا وهو مذهب اکثر الاشاعرة والحقیقة مطلقا وهو المنقول
عن الشیعة والمعتزلة وهناک اقوال آخر منتشرة والظاهر انها محدثة من الخلاف کل واحد من الطرفین فی مقام العجز
عن الاستشهاد محصله بعض جماعة وفرقوا بین ما کان المبدء من المصادر السیالة کالتکلم والاخبار وغیرهما فاشترطوا
البقاء فی غیره وآخری فرقوا بین ما کان المبدء حدوثیا او ثبوتیا فاشترط البقاء فی الاول دون الثانی
وآخری فرقوا بین ما طرء الضد الوجودی علی المحل سواء ناقض الضد الاول کالحرکة والسکون او ضاده وغیره
واشترط البقاء فی الاول دون الثانی وفصل بعضهم بین ما کان المشتق محکوما علیه او به فاشترط فی الثانی
دون الاول والاقوی کونه مجازا مطلقا لوجوه الاول تبادر الغیر منه هو المتلبس بالمبدء وهو علامة المجاز
والثانی انه لا یصح کونه حقیقة فی حال التلبس فلو کان حقیقة فیما انقضی عنه ایضا للزم الاشتراک والمجاز

خیر منه

خیر منه کما مر وبیان ان المشتق انما یستعمل فی الاخیر من الثلثة المتقدمة وهو اعم من الماضی والحال والاستعمال العام فی کل
حقیقة اذ المراد منه الخاص من حیث الخصوصیة فلا مجاز ولا اشتراک فیه انه خلاف لکلمات اکثرهم وکثیر منهم ادعوا علی
الاشتراک ایضا وهاهنا یرد بطلان ذلک ان المستدلین بکونه حقیقة فیما انقضی عنه المبدء البتة لان باستعمال النحاة
فانهم یستعملونه فی الماضی والحال والاستقبال ولا یریدون به المعنی الاعم جزما الثالث انه اذا کان اسم الفاعل
ثم صار بعد ذلک حقیقة فی معنی الاعم جزما والا لزم اجتماع المتضادین فاطلاق اللفظ الاعم حین انعدام
مفهوم الاطلاق علی غیره وضع له ویرد علیه انه انما یسلم لو لم یکن مراد من لا یشترط بقاء المبدء هو المعنی العام
والا فلا منافاة ولا یلزم اجتماع الضدین الرابع انا لا نفهم من لفظ المشتق الا الذات المبهمة والحدث المبهمة
ولکن یتبادر منه حصول المبدء فی زمان الصدق المبهمة لکنه ولا یذهب علیک ان هذا الزمان لیس حد من الازمنة
المعهودة بل هو اعم من الجمیع فلا نسلم دعوی دلالته علی زمان کیف وقد اجمع اهل العربیة علی ان الدال علی الزمان
انما هو الفعل الذی انهم یقیدون حد الفعل بانه ما یقترن باحد الازمنة الثلثة لیخرج اسم الفاعل وفی منافاة
ولا منافاة بین ذلک وبین ما یقولون بان اسم الفاعل بمعنی الحال والاستقبال یعمل عمل الفعل وبمعنی الماضی لا
یعمل فان مرادهم بالاقتران باحد الازمنة فی حد الفعل انما هو بحسب الوضع ومرادهم فی اسم الفاعل انما هو بالنسبة
فیکون مجازا وقد یوجه بان هذا هو مقتضی الوضع الثانوی الحاصل بسبب کثرة الاستعمال والا فی الفعل فیقتضی
الوضع الاول وهو بعید فان غایته ما یمکن ان یدعی فیه الوضع الثانی والتبادر مع جبته انما هو الحال فاما فان
ذلک لیس فیه لا یطلق علی الزمان المعهود کما ذکر بل المتبادر هو المتلبس والحاصل ان تحقق المبدء شرط فی صحة الاطلاق
حین النسبة کالجزء لیعنی لا یلزم الهوی المتعلق اعنی الماهیة حقیقة ومرادنا من هذه النسبة اعم من الجزئیة
الصریحة او اللازمة للنسبة التقییدیة فان قولنا زید ضارب ما فیه یقتضی النسبة الجزئیة والتلازم الاخبار
عن الماء بالصفاء فیلاحظ حال هذه النسبة ویعتبر الاتصاف بالمبدء حین تحقق هذه النسبة وذلک ضابط
فیه فی زمان الماضی فهو حقیقة وان صار فی زمان التکلم کذا وقد یکون کذلک فی الحال وقد یکون فی الاستقبال

كونك بائعا ، وايضا ذكر الكمال في الجواهر كونك مشتريا عبدا او غرابا مشتريا غرابا فانه حقيقة وان كان
بالمشتري لم يعبر عن المتكلم خارجة القائلين بكونه حقيقة ان المشتق قد يستعمل في الازمنة الثلاثة والاصل في الاستعمال
الحقيقة جزم الاستقبال بالاتفاق وبقي الباقي وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما بينا سابقا وقد استدل
بعضهم بعد الاستدلال بذلك بان المشتق من فعل المشتق منه اي جزء من الذوات الا الفعل فيشمل الماضي حقيقة
وفيه مع انه ينافي الاستدلال الاول ان مفاده ارادة الخصوصية لا المعنى العام مع قد عرفته حجة من اشترط جواز المبدأ
فيما لم يكن المبدأ من المصادر السيالة اشتقاق منها لانها يتحقق شيئا فشيئا فيتوقف حصول اجزائه غير متحقق
وبعده معدوم والحق اعتبار العرف في ذلك ولا ريب ان العرف يحكم على من يتكلم وهو مشتغل به ولو بحرف منه
انه متكلم ولا يعرفه السكوت القليل بمقدار التنفس او ازيد بل بمقدار شرب الماء ايضا في بعض الاحيان وحجة من اشترط
البقاء في الحدوث من الثبوت انه لو كان شرطا مطلقا للزم ان يكون اطلاق المؤمن على القائم مجازا ولا
يقدح في حال النوم واجيب عن ذلك بان حاصل المعنى من التصديق هو حاصل في الخواتيم في حال النوم
وان لم يكن حاصلا في المدركة وحجة من خص الاشتراك بما طرء على المحل ضد وجودي بانه لو لم يكن كذلك للزم
كون اطلاق النائم على اليقظان والعكس على الطرفين باعتبار النوم السابق او الخوض اب بقية حقيقة وهو خلاف
الاجماع وايضا يلزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا حقيقة وقد يجاب عن الثاني بان ذلك انما هو من جهة الشرع
لا اللغة والحق المنع في الجميع لغة وعرفا ايضا وحجة من اشترط البقاء في المحكوم به دون المحكوم عليه هو انه لو
اشترط في المحكوم عليه ايضا للزم عدم جواز الاستدلال بمثل قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة
فاقطعوا وكذا ذلك بالنسبة الى من لم يكن زانيا او سارقا حال الاطلاق بل المقترن فيه باحد الازمنة الثلاثة
ووجه هذا الاستدلال انهم يستدلون بهذه الايات وظاهرها ارادة الحقيقة فيكون المشتق حقيقة في
المستقبل ايضا وفيه ما في كل واحد من الازمنة ويمثل القول ويلزم من ذلك ان ذلك القائل يقول
بكون المشتق حقيقة في المستقبل ايضا وقد يوجه بان مراده ح ان المحكوم عليه حقيقة فيما يتلبس بالمبدأ في

الجملة

في الجملة يعني المتلبس بالمبدأ ، وهو عام يشمل كيف كان فهو يقول انما الاطلاق فان هذا الكلام مبني على ان المراد
بالحال وجزئه في محل النزاع هو حال النطق وما قبله وما بعده وقد عرفت خلافه وانما يتأتى الاطلاق للمشتق كونه
حقيقة في الحال مع الخصوصية من لا خلاف فيه وان كان ذكره عليه قرينة المجاز زعما ان الاستدلال بها على من
لم يتلبس بالمبدأ حين الاطلاق او لم يوجد كيف هو من قبيل الاستدلال بالخطابات الشفاهية فان تلك الخطابات
لا يثبت الا اصل التكليف والحضور تكليفا فانه يثبت بدليل خارج كالاجماع وغيره واما على ما حققنا من
النزاع من عدم دخلية الزمان اصلا وعدم اعتبار حال النطق فلا اشكال ان المراد ان المتلبس بالمبدأ
ولو مرة مثلا حكمه كذا سواء كان تلبسه حال النطق او قبله او بعده ولا يعقل ثبوت الحكم لبعد حال الاتصاف وان
حال الذات لان اجراء الحكم ثابت بالاستصحاب وغيره من الادلة فتبصر ينبغي ان يعلم ان مبادي المشتقات
مختلفة قد يكون المبدأ حالا كالضارب والمضروب وقد يكون ملكة وقد يعتبر معه كونه ملكة كونه حرفة
وصنعة مثل الخياط والنجار والبناء وكونها قد يكون لفظا يحتمل الحال والملكة والحرفة كالقارئ والكاتب
والمعلم والمتلبس وعدم التلبس يتفاوت في كل منها فالذي يعبر بالتلبس في الملكة هو زوالها بسبب حصول اليأس
وفي الصنعة الاعراض الطويل بدون قصد الرجوع واما الاعراض مع قصد الرجوع ولو كان يوما او يومين
بل شهرا او شهرين كالحيض مع ارادة العود غير معرض للصدق على من لم يتلبس من اعرض وقصد العود في العرف انه
متلبس بالمبدأ فيهما وان نظر الضد الوجودي لا حل ذلك الفعل ايضا واما في الاحوال فالتلبس فيها ايضا
يختلف في العرف انه متلبس بالمبدأ فيهما وان نظر الضد الوجودي لا حل ذلك الفعل ايضا واما في الاحوال فالتلبس
فيها ايضا يختلف في العرف فاما في المصادر السيالة فيكفي الاشتغال بجزء من اجزائه واما في غيرها كالسواد
والبياض وغيرهما من الصفات الظاهرة والباطنة فالمعتبر بقاء نفس الصفات وقد اختلط على بعض المتأخرين
واشتبه عليه الامر ولعله ذهب في التفصيل فقال ان اطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة وان كان الماضي
الذات بالمبدأ اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدأ مضمحلا في جنب الاتصاف فلم يكن الذات

منه يشتمل على مسبب ل ٣

نعم صفة حقيقة لقدر المشترك بين الحرام الباقي لا الحرمة لكونه مجازا لا حقيقة لكونه مجازا علم

معرفا عن المبدأ، وانما عنه سواء كان المشتق محكوما عليه او به وسواء هذا الضد الوجودي اولا لانهم يطلقون
المشتقات على المعنى المذكور من غير نصب القرينة كالكاتب والخياط والقارئ والمتعلم والمعلم وكذا اذا كان
المحل متصفا بالضد الوجودي كالنوم وغيره والقول بان الالفاظ المذكورة وكذا كلها موضوعة للملكات
هذه الاقوال مجاعة تابعة الطبع السليم في اكثر الاشياء وغير وافق لمعنى مبادئها على الكتب اللغة لشيء وجود ما متصفا
فيه لكن لا يخفى عليك ما اذا تحقق ذلك فنقول ان جلوه ثمرة الزراع مثل كرمه الجلوس تحت الشجرة المثمرة
بمعنى التناول من موضع الثمرة منها فان الثمرة يجوز ان يكون للمبدأ فيها هو الملكة فان للشجرة ايضا يتصور نظير
ما يتصور للانسان وعلى هذا فلا يلزم عدم وجود الثمرة بالمعنى المبدأ الا ان يحصل للشجرة حالة لا يحصل معها
الثمرة اصلا بالجرية وكذا استيفاء الشيء للانسان ويجوز ان يكون هو الحال او المآل ايضا لحصل حينئذ
احدهما صيرورته ذا ثمرة مثل اخذ البعير والثاني المهر والحال فيكلف بالتامل والمعرفة في كل موضوع يرد
عليك في الامر والنواهي وفيه مقصودان في الاول والنواهي وفيه
مقصدان الامر على ما ذكره اكثر الاصوليين هو طلب الفعل بالقول استعلاء ولا واعتبار العلو
مع ذلك ايضا كما اختاره جماعة وسيشير اليه في آخر المبحث والمراد بالطلب من كان له تفوق يوجب الطاعة
عقلا او شرعا وقيل هو الطلب من الاعلى وما قيل باشتراكه مع ذلك بين الفعل والشأن وغير ذلك بعيد
لعدم تبادرها والمجاز خير من الاشتراك والاستعمال اعم من الحقيقة وظن ان من يقول بان الامر يعني المركب
من الامر حقيقة في الوجوب هو من يقول بالقول الاول ولا بد ان يقول به لتناسب تعريف الاصطلاحي
معناه العرفي اذ الاستعلاء ظاهر في الالزام ولا يعني لاظهار العلو في المندوب وادعائه كما لا يخفى وهو الاظهر
عندي للتبادر في الاخبار مثل فليحذر الذين يخالفون عن امره وما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وقوله صلى الله عليه وآله في قصة بريرة بعد قولها اتامرني يا رسول الله حيث
طلب عنها مراجعتها الى زوجها لا بل انما انا شافع فحيث ثبت كونه امرا وصدق عليه هذا المفهوم يستفاد

من الوجوب

من الوجوب لان كون المشتقات من هذه المبدأ حقيقة في الوجوب وكون المبدأ اعم منه كما ترى فالوجوب
اخوذ في مفهوم الامر فالتعريف الاول مناسب لمعناه العرفي المتبادر منه ومن يحتمل العدم افادته الوجوب
ولا ياخذ الوجوب في مفهوم الامر فهو اما ممن يقول بان الامر هو الطلب من العالي الا من حيث انه مستعلي وقد عرفت
بطلانه او ياخذ الاستعلاء في مفهوم الندب ايضا ويجعله اعم من الندب وسيعرف بطلانه وواضح من قال بعدم
افادة لفظ الامر الوجوب بتقسيم الامر الى الواجب والمندوب وهو لا يستلزم كونه حقيقة فيهما اذ لو اريد ان الامر
الحقيقي ينقسم فهو غير مسلم وان اريد الاعم فلا ينفع مع انه ينقسم الى ما ليس بحقيقة فيه ايضا كالمستحب والتجريد
وكذلك الكلام في قولهم ان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به فان الطاعة اما فعل المامور به الحقيقي
فقط وان اريد الاعم من المامور به الحقيقي فلا يجديهم نفعا ولما كان الحاقه بالطلب الشيء وكونه على سبيل الاستعلاء
كالمندوب فانه ارشاد وهداية ولا يعرف فيه الاستعلاء فلا بد ان يتميز بين اقسام الطلب بالتميز بين الالفاظ
التي تطلب بها حتى يعلم ايها امر وايها ندب وارشاد وقد ظهر لك ان الطلب ان كان بالشيء من اعلى الامر كقوله
اتركه كذا وافعل كذا وكذا ذلك يفيد الوجوب فهو امر حقيقة واما اذا كان الطلب من العالي بغير الشيء
من الالفاظ كالصيغ الموضوعة للطلب مثل افعل والتوانه وروبد والخواتيه فهو الذي جعله الاصوليون محلا عليه
وحل النزاع بينهم فزاعم في دلالة هذه الالفاظ على الوجوب يصير على وجوه ايضا ان الطلب بهذه الالفاظ
هل يفهم منه الالزام والحتم الذي يستلزم مخالفته الذم والعقاب الذين هما لازم مخالفة الطلب على التحقيق
الالزام والحتم حتى يثبت خلافه فيكون حقيقة في ذلك او لا يفهم ذلك او غير ذلك وبيان ان هذه الالفاظ
مع قطع النظر عن القرائن هل يفيد الالزام والحتم ام لا مثل ان يسمع لفظ افعل من قائل من دون ابداء
ولم يعرف حال المتكلم والمخاطب فهل يفهم منه الالزام ثم يعرف الذم واللوم على الترك وعدمها بعد معرفة
حالهما ام لا وثانيها الصورة الحالية هل يفهم منها الالزام من الاعلى المستحق تاركه اللوم والعقاب او لا
وبعبارة اخرى يفهم من ان القائل بها شخص عال او جب الفعل على المخاطب ام لا ومرجع الاولى الى الدلالة

اختلف الامريون في صيغة افعل وما في معناه على اقوال الثلثة من الاصوليين انها حقيقة
في الوجوب لغة وذهب جماعة الى انها حقيقة في الندب وقيل بالاشتراك بينهما معنى علم الهدى بالاشتراك
بينهما لغة وبكونها حقيقة في الوجوب في عرف الشارع وتوقف بعضهم في الوجوب والندب وقيل بالاشتراك بينهما والاباحة
لفظا وقيل معنى وههنا مذاهب اخرى ضعيفة والاول للاكثر لكثرة ورعرفا وثبت اللغة والشرع بعينه استعمالهم
الشكل لا يليق انا لا نفهم من الصيغة غير طلب الفعل ولا يخطر بالبال الترك فضلا عن المنع عنه فان معنى الوجوب وغيره امر
بسيط بديهي لا يحتاج الى الطلب الخفي الخاص وكذا عند العقلاء جزاء كل من الماهيات المركبة كالانسان والفرس وغيرهما
وهذا الطلب البسيط الاجمالي الخاص اذا دخل عند العقل يحمل الى الطلب الفعلي مع المنع من الترك فانظر الى العرف الاترى
ان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا وذم العقلاء بالترك وان لم يكن هناك قرينة تدل عليه
وما يتوهم من منافاة ذلك لاستقلال الشارع اياها متعلقا بامور كثيرة بعضها واجب وبعضها مندوب مثل قوله
اغتسل للجمعة وللزيارة وللجنابة وللميت وغير ذلك مدفوع بانه لا يتصور في ذلك فتح الالزام بامر الزام
عن وقوع الخطاب سيما في الظاهر وفتحه ثم وكون ذلك في محل الموضع موضع الحاجة سيما موضع معرفة الوجه
واعتقاد ان هذا واجب وذاك مندوب ليس غير ظاهر والحاصل ان الدليل قام على تعيين الحقيقة ولا مانع من استعماله
في المعنى المجازي وهو عموم المجاز بقرينة من خارج ولا يجب وجود القرينة في اللفظ وكذا استعمال الصيغة في المندوبات
فقط بدون قرينة في اللفظ وقد استدل ايضا بآيات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم
فتنة او يصيبهم عذاب اليم حذر سبحانه مخالف الامر وحذره من العذاب وهو يفيد الوجوب وما ذكرنا هو الاول
السياق الصيغة الجدير بالتقديم الدور والمصدر المضاف يفيد العموم حيث لا عهد فلا يرد ان الامر لا عموم فيه
والعموم الافرادي لا المجموعي ليرد النقض بترك مجموع المندوبات لكونه معصية وكل واحد منهما على البدلية
لا الاستيعابية الكلية بمعنى لا يترك شيئا من اوامره ليرتفع الموجبة الجزئية فيلزم عدم العقاب على بعضها والاولى
ان يقال المراد بالامر الطبيعة الكلية وهو مستلزم للعموم لوجودها في ضمن كل فرد وكيف كان فهذه الآية انما
تدل على الوجوب لا على حقيقته

اذ الذي ظاهر من الصيغة هو الجزم المتم والالزام وحصول الذم والعقاب على الترك انما هو من لوازم حضور المقام وعلى
هذا يمكن اجراء النزاع في الصيغة فما صدرت عن الاعلى على الاسافل والمساوي ايضا فان طلبهما ايضا قد يكون على
سبيل الحتم والالزام وقد يكون بغير ذلك من الطلب وعلى هذا فان استدل به بعض القائلين بكونها حقيقة في الندب بان
الفرق بين الامر والسؤال ليس الا بتفاوت رتبة الطالب فالوجوب شيء زائد والسؤال انما يدل على الندب فكذا
الامر فجوابه بعد منع تحقق الفرق بذلك لما عرفت ثم تسليمه هو ان النزاع انما هو في الصيغة والقائل بكونها للوجوب يقول به
في السؤال ايضا يعني به الحتم والالزام غاية الامر ان حصول الذم والعقاب بتركه يحصل بالترك والحضور في المقام حين نحن
فيه والحاصل ان الصيغة اذا صدرت مع قطع النظر عن القرائن يفيد الوجوب اللغوي والصيغة المقام يفيد الوجوب الاصطلاحي وهذا
هو مراد القائل بكونها حقيقة في الوجوب نعم يمكن الفرق بين الصورتين الاوليين بامكان المناقشة في الصورة الاولى
بان الدلالة على الالزام لعله يكون من خارج الصيغة انه صدر عن الاعلى فلا يتم القول بالدلالة على الالزام لغة في السؤال ايضا
ولا يظهر من ذلك حال الصيغة اذا صدرت عن السافل انها حقيقة فيه او مجاز فاستدلالهم في دلالة الصيغة على الوجوب
بذم العقلاء على الترك اذا قيل السيد لعبده افعل ولم يفعل كما سيجيء ليس على ما ينبغي اللهم الا ان يجعل النزاع
في خصوص الصيغة اذا صدرت عن الاعلى وهو لا يلائم الجواب المذكور من دليل القائل بالندب ايضا واما على الصورة الثالثة لغة
فلا يرد السؤال المتقدم اصلا ولا يتمشى الجواب المتقدم قطعا كما لا يخفى والفرق بين الصورتين هو ان حصول
الذم والعقاب خارج عن مدلول اللفظ في صورة الاولى ودخل فيه في الصورة الاخيرة فلا بد ان يكون افعل مثلا
حقيقة في كل من الامر والسؤال الالتماسي اذا اريد كل منهم اللزوم والحتم على الصورة الاولى وحقيقة في الامر فقط
على الصورة الاخيرة وان لم يبعد ايضا تحقق النزاع في كلام كثير منهم واعلم ان ما ذكرنا من الصور الثلث يجري
في الخطاب ايضا والكلام فيه الكلام في الصيغة بعينه ايضا فتظهر الثمرة في كون هذا اللفظ من الملتمس
والسائل مجازا او حقيقة ايضا وعليك بالتأمل فيما ذكرنا والتحفظ به فان كلام القوم ههنا مشوش جدا
وقع الاشتباه بين الارادة والصيغة وربما حصل الخلط وعدم التمييز بين الصور المتقدمة والله الهادي

في الحكيم

لثبوته الاصل عدم طريان وضع جديد والاجماع والعلم لا ينفي كونها حقيقة فيه في اللغة ايضا وقد استدل على
ذلك ببعض الايات والاخبار مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فان استمال الامر طاعة
وترك الطاعة معصية وفيه منع كلية الكبرى مع انه لو تم ذلك لتم في الدلالة عليه لغة ايضا والاختصاص لذلك
بالشرع اذ الواجب ليس الا ما يعد تاركه عاصيا ومثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم مضافا
الى الايات الدالة على مذمة من لم يطعهم مثل من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم
حفيظا ومثل الاخبار الدالة على وجوب طاعة الائمة ع وان الى عشر منهم مفروضة وهي كثيرة وفيه ان الطاعة هو الانقياد
للامر والاذعان بما يحكم ان واجبا فواجب وان ندبا فندب والحاصل ان الاستدلال بدلالة هذه الروايات والاخبار
الا على جواز المخالفة وهو لا يستلزم ايجاب جميع ما طلبوا بالصيغة اصلا وما نعناها مع ان الظاهر ان المراد من الامر
انهم ع اتقى الاتباع في المحبة والاعانة واشد عما كما قيل والاتباع اعم من المدعى كما لا يخفى حجة الموقف
عدم ثبوت كونها حقيقة في شيء لان الطريق منحصر في النقل والاجماع منه لا يفيد العلم والتواتر منه مفقود
لان الارادة تتحقق بالاطلاع لمن لم يجتهد وليس فليس والجواب منع اشتراط العلم والدليل يكفي الظن ومنع
الانحصار ثابت بثبوته مما ذكرنا من الادلة ويظهر حجة الباقين بملاحظة ما ذكرنا وكذا جوابها تنبيه
قال في المعالم يستفاد من تتبع تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة ع ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا
في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها مع اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح المخارجي
فيشكل التعويل في اثبات وجوبه بمجرد ورود الامر به منهم ع وتبعه بعض من تاخر عنه كصاحب الذخيرة ره ويرد
عليه ان هذا انما يصح اذا ثبت استعمالهم ع في الندب بلا قرينة حالية او لفظية ويعلم ارادة الندب منه ليل
آخر ولم يثبت وايضا قد عرفت ان المجاز الراجح مجازيته انما هو مع قطع النظر عن الوضع ولا معه فمساواته مع
الحقيقة مع الاذعان في المجاز يطلب يعد ضعيفا جدا يصير حقيقة في المعنى الندبي له باشتهاره فيما لم يفرض انه
لم يبلغ الحد الذي اذا بمجرد كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب الخروج عن الحقيقة وان كان الاستعمال

في غاية

في غاية الكثرة بل اكثر من استعماله في الحقيقة كثيرا الا ترى ان الالفاظ التي ادعوا صيرورتها حقايق شرعية في المعاني
الشرعية استعمالها في المعاني الشرعية اكثر من اللغوية ومع ذلك تحكم الكثرون بعد الجزم عن الترتب على المعاني
اللغوية وهو ره منهم وكذا العام فيهم مع انه بلغ في التخصيص الى ان قيل ما من عام الا وقد خص وايضا ذلك
الكثرة انما تحصل بملاحظة مجموع روايات مجموع الرواة عن مجموع الائمة ع الذي يعرف على سبيل التسليم هو الكثرة
بالنسبة الى كل واحد واحد منهم قانون اذا وقع الامر عقيب الحظر او في مقام ظنه او توهمه فاختلف القائلون
بدلالته على الوجوب في كونه حقيقة في الوجوب او في الندب او الاباحة او التوقف او بالعينية لا قبل الحظر او على
الامر بزوال علة عروض النهي والاولى كونه للاباحة بمعنى الرخصة في الفعل وبمعنى رفع ما سبق بالنسبة
بمعنى الحجية في النظر من الوجوب لما تقدم في الحقيقة على المجاز اتفاقا انما هو اذا لم يعارضها مرجح
اوخلا المقام عن قرينة مرجحة لاحدهما والمانع القرينة الموجبة للجزم بارادة المجاز فيقدم المجاز اتفاقا وكذا
مع تعارضهما الظن بمع كون اهل الحقيقة في النظر ايضا فالمقصود ان ملاحظة المقام والالتفات الى هذه القرينة
المعنى مرجح الصيغة غيب الحظر يوجب تقديم ارادة المعنى المجازي وهو الاباحة على المعنى الحقيقي فيدور ترجيح المعنى
الحقيقي المجازي مع القرينة على اختلاف الترجيح والظهور ولما كانت قرينية القرينة ليست من قبيل القرائن الاخر كما
منضبطة افرد الكلام فيها في باب تعارض الاحوال والا فالدوران والتعارض حاصل في جميع القرائن
لكنها غير منضبطة فالترجيح فيها يتفاوت بالنسبة الى تفاوت الظن بها وبالنسبة الى المقامات فاحفظ ذلك
ويدل على ذلك تتبع موارد الاستعمال فانك لو تتبعتها وتاملت فيها لتبين الانصاف بما ذكرناه ولو بقي لك
شك في موضع فالحق الغاء الظن لان الظن بحكم الشيء لا يعم الا بعلة وهذه قاعدة نفسية يعرض عليها بالعقل والعرف
والشرع وقد حرم عن فوائدها من لم يصل الى حقيقتها وقد اشرنا اليه سابقا ثم ان بعضهم لاحظ مثل قول الموسى
بعده اخرج من البيت الى الكبت ومثل قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولا تلبثوا ازواجكم حتى يبلغ
الهدي محله والرجايع في القضاء بالصلوة واحرم بعد دفع المانع وقال بالوجوب مضافا الى ان المستفاد هو

الادلة على دلالتها على الوجوب موجود والمانع مفقود لان الاباحة لا تنافي الوجوب وفيه انا نقول ان
المراد من الامر هنا هو ما وضع لطلب الفعل لا ذكرنا فلا دلالة فيها على ازيد من ذلك واما عدم منافاته لثبوت
الوجوب فهو مسلم لكن الوجوب ليس من جهة هذا الامر فالمانع عن الدلالة من جهة هذا الامر موجود واكثرهم
قد قرروا هذا الدليل على وجه آخر اضعف وهو ان المقتضي موجود اعني صيغة الامر لا تقدم من الادلة السابقة
والمانع لا يصلح للمانعية وهو ما ذكره الخصم من ان الوجوب ضد الحظر ولا يجوز الانتقال منه اليه لان الاباحة ايضا
ضد له اقول بل المانع هو قرينة المقام كما بينا ودلالة الادلة على دلالة مطلق الصيغة على الوجوب لا تنافي عدم
دلالتها عليه في خصوص موضع باعتبار القرينة كما في سائر المجازات واما المثال المذكور والآيات المذكورة
فالجواب عنها ان محل النزاع انما هو ما اذا خلا عن شيء يحرم تماما او تنزيها ثم لم يرد دون الكشف بشيء آخر يخرجه عن
حقيقة الجنسية او النوعية والمراد من قولنا ان ما ورد الامر به ليس بواجب بل انما هو مرخص فيه ان الوجوب
لا يراد من هذا الامر من حيث هو هذا الامر ولا يمنع من ثبوت الوجوب من موضع آخر فيه فنقول مثل قول المولى
للعبد بعد نهيه عن الخروج من المجلس اخرج الى الكنيف خارج عن موضع النزاع فان الامر ليس بمعنى ما نهى عنه بل المحظور
خروجه من المجلس من حيث هو خروج عن المجلس والمأمور به هو خروجه ذاهبا الى الكنيف ولا يفهم هذا بدلالة
الامر على الوجوب واما قولهم فاقتلوا المشركين فهو رفع الحظر لا غير والوجوب وانما هو ثبوته قبل الحظر وعدم
حصول النسخ فيرجع الى الحكم السابق وهذا ليس من دلالة فاقتلوا على الوجوب في شيء وكذلك قوله حيض الى ليس والبيض
ووجوب الخلف بعد النهي عنه ايضا ثابت بدليل خارجي لانه ايضا من المسك ولعلك بالتأمل فيما ذكرنا تقدر
على استخراج ادلة القائل بالتبعية لما قلنا والتوقف والجواب عنها واما القائل بالندب فلعله نظر الى ان الندب
اقرب المجازات للوجوب فاذا انتفى الدلالة محله بعض ما ذكر فحمل عليه والشرح بعد ملاحظة ما ذكرنا تقدر على ابطال
ذلك ايضا واما توهم اختصاص كونها حقيقة في الاباحة في عرف الشرع فهو ضعيف لعدم الفرق بينه وبين العرف
العام المشهور ان صيغة افعل لا تدل الا على طلب الماهية وقيل تدل على طلب التكرار مدة العمر ان امكن

عقلا

عقلا او عرفا ويكون تركه اثما وقيل على المرة ويظهر من بعضهم ان مراد القائلين بالمرة هو الدلالة على الماهية المقيدة بالوحدة
لا بشرط التكرار ولا عدمه فالزائد على المرة لا يكون امتثالا ولا يخفى ان هذا من بعضهم لا يناسب على عدم التكرار فيكون
الزيادة اثما والقائلون بالماهية ليكفيهم بمصرح بقبول الامتثال لو اتى به ثانيا وثالثا وهكذا فهذا يشاركه
الزيادة على المرة ويحصل الثواب بفعل الزائد وبين قائلها بان الامتثال انما يحصل بالمرة ولا معنى للامتثال بعد الامتثال
فح يمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الثاني فيتفق ثمرة النزاع بينهما ايضا وما ذكرناه من الاحتمالين
يثبت من القول بكون ما لم يرد عليه من الشارع دليل تنزيها حراما كما هو المشهور المحقق وعدمه والحق هو الاول على
هذا فلا يظهر من التردد في المرة ثمرة والاقرب عندي انه لا تدل الا على طلب الماهية فان الامتثال
انما يحصل بالمرة الاولى لان الامر يتحقق الاجزاء والاتيان به ثانيا وثالثا تشريع محرم لكون الحكم الشرعي
توقيفية موقوفة على توظيف لنا ان الاوامر وسائر المشتقات ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي
حقيقة في الطبيعة لا بشرط شيء اتفاقا كما صرح به الكاكي وما قيل من ان اسم الجنس موضوع للماهية مع قيد الوحدة المطلقة
فانما يسلم اذا كان مع التنوين والوحدة والتكرار مثل سائر الصفات الطبيعية قيود خارجة عنها ولا دلالة للفظ الدال
على الطبيعة المطلقة على شيء من قيودها لان العلم لا يدل على الماهية الخارجية بهذه الارادة لا تفيد ازيد من طلبها
بحكم العرف والبت ورجحان الايجاب والالزام كما مر والاصل عدم ارادة شيء آخر منها فما قيل من ان الارادة لم تدل
على القيد فالقيد تدل عليه في معرض المنع والمعاينة القائلين بالتكرار الامر بالنهي لا يناسب الطلب بطلان الاستدلال
ومع الفارق لان نفي الحقيقة كما هو مدلول النهي يقتضي استغراق الافراد كما سيجيء بخلاف ايجادها والترك كما مع
كل فعل بخلاف تكرر المأمور به وفيه انه لو لم يكن الدلالة على التكرار لا تكرر العموم والعموم لا مع انه عارض
بالمدفوع بانه من دليل خارج كما يوضحه كيفية التكرار المقررة وربما جعلوا بان الامر يستلزم النهي عن الضد
والنهي يفيد حرام الترك وبالترك حرام الفعل المأمور به فيمنع الاستلزام اولا لان اريد الخاص كما سيجيء ومنع استلزام
حرام الترك حرام الفعل ثانيا الا في ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون لاستحالة ارتفاع الضدين فيتم الاطلاق

الاولى ان يقال ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد الخاص
ثم قال ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد العام

دلالة ثم وضع دلالة الصيغ على التكرار مطلقا لنا كما سيجيء وضع صيغ الامر الذي في ضمن الامر على الدوام بل انما هو تابع للامر ان
وانما فذ انما وان في وقت فقي وقت وان اريد في الفور العام اعني الوقت حينئذ المعان الاولان ويجيء
عليه الباقي واحتج القائل بالمرة امتثال العبد عرفا لو امره السيد بدخول الدار فدخل مرة مرة وبان الامر
لطلب ماهية اتيان بالماهية كما ذكرنا لان الامر ظاهر في المرة واعلم ان ما ذكرنا من حصول المرة وعدمها
في ما بين القول بالمرة والماهية انما هو في الاتيان بالافراد متعاقبة واما لو جاء افراد متعددة في آن واحد
مثل ان يقول الامر بالعتق لعبيده المتعددة اشتروا لوجه الله فيحتمل على القول بالماهية يحصل الامتثال
بالجميع واما على القول بالمرة فاما على القول الثاني فيبنى ذلك على جواز اجتماع الامر والنهي مع اختلاف الجهة فان
قلنا بجوازه كما هو الاصح فيستخرج المطلوب بالقرعة وحينئذ لا يتعين ويكون غيره معصية فان الظاهر ان المراد بالمرة
هو الفرد الواحد لا مجرد كونه في زمان واحد وان لم نقل بجوازه فلا يحصل الامتثال اصلا واما على القول الاول
فلا اثم ويخرج المكلف بالقرعة ايضا هذا وقد ذكرنا ان الاقوى بالنظر الى هذا القول ايضا حصول الاثم ثم بقي الكلام
في قول من يقول بحصول الامتثال بالاتيان ثانيا وهكذا مع قوله بالماهية كصاحب المعالم والتحقيق انه ان اراد
حصول الامتثال في الجملة اي ولو في ضمن المرة الاولى فحسن والا فقول انه لا معنى للامتثال عقيب الامتثال
فان الامتثال قد حصل بالاول وحده وما يتوهم انه يكون من باب الواجب المخير بين الواحد والاثنين والازيد
فيه انه ان اريد التخيير المستفاد من العقل في الواجبات العينية فان الكلي المكلف به عينا لا يمكن الاتيان
به الا باتيان الافراد فيكون الافراد من باب مقدمة الواجب والعقل يحكم بجواز العمل والاتيان باي فرد يتحقق
في ضمنه الكلي فلا ريب انه مع ذلك يجب الاتيان بالمرة الاولى لسقوط الواجب عن ذمة المكلف فلا يبقى بعده واجب
حتى يمكن الاتيان بمقدمته فضلا عن الوجوب وان اريد التخيير المستفاد من النقل الدال عليه بهذا الامر فيه
منع ظاهر مع انه لا معنى للتخيير بين فعل الواجب وتركه وليس هذا من باب التخيير بين القصر والاتمام في الاماكن الاربعة
فانهما حقيقتان مختلفتان ولو بالقصد والنية وجعل الشارع بخلاف ما نحن فيه بل ليس من قبيل التسبيحة

الثلث

الثلث في الركوع والسجود والركعة فاذا عرفت هذا فيرد على هذا القائل ايضا انه ان كان يقول بالتخيير
المرة الثانية والثالثة وهكذا بالوجوب فهو قول بالتكرار وان كان يقول بالندب ففيه انه قول جديد مستلزم
لاستعمال اللفظ في معنيه الحقيقي والمجازي على القول بكون الصيغة حقيقة في الوجوب وانت بعد التأمل فيما ذكرناه
من التحقيق تعرف انه لا يتم ما نقلناه آنفا من القول بحصول الامتثال في الجميع على القول بالماهية في صورة الاتيان
بالافراد مجتمعة ايضا وكذلك تتمة ما نقلناه آنفا من القول بحصول الامتثال على البناء على اجتماع الامر والنهي
على القول الثاني في المرة وغيره فتأمل حتى يظهر لك حقيقة الامر تذنيب الامر المعلق على شرط او صفة يتكرر بتكرر الشرط
والصفة عند القائلين بدلالته على التكرار قولا واحدا لوجود المقتضي وعدم المانع غاية الامر تعليل التكرار بالنسبة
الى الامر المطلق واما غيرهم فذهبوا الى اقوال ثالثها دلالته عليه مع فهم العلية يعني كون الشرط والوصف علة فيكون
من قبيل المنصوص العلة وسيد المرتضى عليه الرحمة ومن تبعه من الاعيان مطلقا لعدم اعتبار العلة المنصوصة مطلقا وسيجيء
ان شاء الله تعالى في محله فالاقرب ان في تحقيقه فالاقرب التفصيل وتحرير المقام ان كلما دل على العموم من ادوات الشرط مثل كلما
ومهما ونحوهما فلا يستفاد التكرار على تكرر الامر بتكرر الشرط واما ما لم يدل على العموم مثل ان واذا فلا يفيد التكرار
ابدا الا ان يقال بحملها على العموم لوقوعها في كلام الحكيم وكون الشرط لغو الولاء واما الصفة فهي ايضا لا تدل
على العلية على ما هو التحقيق كما سيجيء فيما يتعلق بالعلية والمعتبر هو العلة الثابتة كما هو حاله فلا اعتبار بها
ايضا واما ان فهم العلة الثابتة بمعونة الخارج فيفيد العموم والتكرار بتكرر العلة سواء كان في الشرط او الصفة
مثل الزنية والزاني فاجلدوا كل واحد وان زنى فاجلدوه ونحوهما واجمع القائلون بالتكرار مطلقا بالاستقراء
فان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وان كنتم جنبا فاطهروا وان لم تجدوا ماء فتيمموا والزانية والزاني
فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا الى غير ذلك من الايات والاخبار يتكرر الامر فيها بتكرر الشرط فكذا
فيما لم يحصل الشك الحاقا بالاكثر وفيه ان حمله على التكرار فيما ذكر انما هو لاجل فهم العلية وهو مسلم عندنا وحينئذ
يقبل ان دخلت السوق فاشتر اللحم او اعط هذا درهما ان دخل الدار فلا يفهم منه التكرار وفيه ان ذلك لعدم فهم

فيها

العبد وذلك لا يستلزم الاطراد وقيل ان ذلك للقرينة فان من قال لعبده اذا سبقت فاحمد الله فهم منه التكرار
وهو مطلوب عليه بل ذلك ايضا لفهم العلية لا دلالة لصيغة الامر على وجوب الفور كما ذهب اليه جماعة وليست بمشتركة
بينه وبين جواز التراخي كما ذهب اليه السيد بل هي لطلب الماهية وانما يحصل الاشتمال كما ذهب اليه جماعة من المحققين واما
القول بتعيين التراخي فلم نقف على من صرح به ولعله ظاهر في القانون السابق واستدل القائلون بالفور بمذمة العبد
اذا اخر في العرف ومذمة قول الاولاد لا يسقى ندفع بانه للقرينة ولا نزاع فيه فمثل استدلالهم بذم ابليس بتركه السجود
لقوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك مع امكان ان يعذر بعدم دلالة الامر على الفور لان الفاء في قوله تعالى فقعوا
يفيد الترتيب فلم يثبت دلالتها على الفور وان الذم لعله من جهة الاستكبار وايضا ينافيه قوله خلقتني من نار وخلقته
من طين لانه كاشف عن الاعراض اولا واستدلالهم بانه لو جاز التاخير لجاز الى وقت معين والا لزم ان يجوز
الى آخر وقت الامكان وهو مجهول او تكليف المكلف بعدم التاخير عن وقت لا يعلمه تكليف بالمحال ولا دلالة في الصيغة
على وقت معين فاجيب عن مرة بانا نجوز التاخير لاحتمال الظن الموت وهو ممكن الحصول غالبا كما ذكره الواجبات المطلقة
بامتداد العمر وره بالنقض بصورة اليقين بجواز التاخير واخرى بان جواز التاخير لا يستلزم وجوبه فالاشتغال ممكن وارد
عليه ان هذا وان كان يدفع التكليف بالمحال الا انه اثر ام لوجوب الفور في العمل ليحصل براءة الذمة وان لم يثبت
كونه مدلول الصيغة لغة اذ جواز التاخير مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة فيتعذر الاشتغال بالمبادرة فيجب الفور
ورد بان جواز التاخير ليس مشروطا بمعرفة المكلف بآخر ازمنة الامكان بل انما يتوقف على عدم كونه آخر ازمنة
الامكان والوقوف على معرفة آخر ازمنة الامكان انما هو العلم بجواز التاخير لا نفس الجواز فان الجواز في نفس الامر
لا يتوقف على العلم بالجواز بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع على ما يقتضيه اصالة الاباحة وعلى هذا فيقرر قال كلام المجيب
لنا انه يجب عدم تاخير الفعل عن آخر ازمنة الامكان ويمكن تحصيل البراءة بالمبادرة مع عدم لزوم وجوب
المبادرة فلو بادر فخرج عن عهدة التكليف ولو لم يبادر وفعله ثانيا فكذا او هكذا او لم يفعل حتى
خرج الوقت بغير اثم فلم يلزم من ذلك فوز ولا خروج الواجب عن الوجوب وتوهم كون البدار مقدمة للواجب

اعني

اعني عدم تاخير الفعل عن آخر ازمنة الامكان مدفوع بمنع التوقف نعم انما يتوقف حصول العلم بعدم تاخيره عن آخر ازمنة
الامكان في اول زمان التكليف بذلك وجوبه ثم وما يتمشى ان يحصل البراءة اليقينية المبنية على شغل الذمة يقينا يستلزم
الفور لامكان ان يفاجاه الموت في الحال الذي من الوقت فضلا عن غيره فيتم بتركه فهو مخل بالواجبات
الموسعة او المؤقتة بامتداد العمر فان غاية الامر وجوب تحصيل اليقين بالامور به وهو وجوبه فورا فيحتاج الى الدليل ثم ان
على القول بوجوب التحصيل مع احتمال وجوب الفور اما باشتراطه في الصحة او في وجوب حصول الاثم وهم محرم وكيف كان فهذا الدليل
مع تمامه لا يدل على كون الصيغة للفور بل على وجوب الحمل بالفور من الخارج واستدلوا ايضا بالاستقراء فان مقتضى البحث
عن الجزئية مثل زيد قائم وعمرو عالم والاثنانية كاثر طالق وهو قصد الحال كذا الامر الخالي لبيان الاعم الاغلب فيه بعضهم
قياسا ورده بان القياس غير جائز سيما في اللغة وسيما مع الفارق فان الامر لا يكون توجيه الى الحال لاستحالة طلب الحاصل
بل الى الاستقبال وهو الاقرب الى الحال المعترفة بالفور او ما بعده فلا يتعين الاول الا بدليل ورد بعدم ارادة
الحال لتحقق الحال المرة متحقق في الامر ايضا والكلام في الاستعمال نظير الكلام في الامر فان الفهم لا يكفي فان الاستعمال
وكذلك النهي وفيه ان ذلك لا يستلزم تفاوت دلالات المواد المستقرة فيها اذ الفرق واضح بين هو جوده بين طالق
وبين الاستفهام والقدر المشترك لا يثبت المطلوب الا من ان يثبت ان المحكوم من حال هذه المواد ارادة احد المعنيين الحصول
مدلولها مقارنا لحصولها او في الآن المتصل بها ولم يكن الاول في الامر فيتعين الثاني والتحقيق ان المطلوب المستدل
ان كان انه حصل من الاستقراء ان الجزئية والاثنانية الصادرة من المتكلم مستقرة في الحال الحاضر فهو لا كلام
لا شك في ان الجزئية والاثنانية في الامر وهو الطلب القائم بنفس المتكلم حاصلة في الحال فلا يمكن النزاع فيه وان كان
ان فهم ذلك الحال ومدلولاتها حاصل في الحال كقيام زيد وعلم عمرو وطلاق هند وجزئية بلال فهو ممنوع
بمثل كان زيد قائما وعمرو سوف يكتب يتوقف على كون المشتق حقيقة في الحال المقابل للاستقبال لا الحال المطلق كما
ما كان وقد عرفت ان المحقق خلافه ولا يمكن الوقوف على مثل هذا الاستقراء في اثبات اللغة وهناك طريق آخر يمكن
اثبات المطلوب به وهو ان النحاة ذكروا ان الامر للحال وعرفهم من قولهم ان معنى المفعول بعد الاداة هو المعنى الحاصل

وان شئت قلت ترتب به الفعل مقترن باحد الازمنة والنسبة المتكلم لكلام اقعة في حال التكلم فهذا هذا الاذا
انعم الا ذلك اصالة عدم النقل فيثبت كونها للحال لغة فيثبت الفور ولكنه مدفوع بان كلام النحاة مع انه لم يثبت
اتفاقهم على ذلك يضعفه خلاف الصلاة الاصول البيان فالظاهر ان نظرهم الا الاعلى من امكان حصول الطبيعة
في الحال الحاصل ان الامر ماخوذ من المضارع ولا فرق بينهما في الاشتراك بين الحال والاستقبال واستدلوا ايضا بقوله تعالى
وسارعوا الى مغفرة من ربكم الاية وبقوله تعالى فاستبقوا الخيرات الاية بتقريب ان المراد من المغفرة بسببها الاتحاد المسارعة
الى فعل الله تعالى وفعل المامور به بسبب انه قد يكون بعض الواجبات سببا لازالة الذنوب كما ورد في الصلوات الخمس
والحج وغيرهما سيما على القول بالاحباط كما هو الحق ويثبت في الباقي بعدم القول بالفصل فلا يرد ان سبب المغفرة انما هو التوبة
وهو فوري اتفاقا ولا حاجة الى الاستدلال ولا يتم للمطلوب بعدم القول بالفصل ايضا لاتفاق الفريقين فيه وكذا
لا يرد على ارادة الفعل المامور به بناء على الاحباط ان هذا انما يتم في حصول الذنب فلا يعم جميع الاوامر واما ما يقال
من ان بعض المستحبات ايضا مما ورد كونه سببا للمغفرة فلا بد من حمل الامر على الاستحباب ففيه ان العام يخصص المطلق بعيد
والتخصيص والتقييد اولى من غيرهما من المجازات وكذا الكلام في قوله تعالى فاستبقوا الخيرات وقد يجاب عن الايتين
بالحمل على الاستحباب لمنافاة مدلول الاية للارادة لو حملت على الوجوب لعدم اطلاق المسارعة والاستباق عرفا الا على
الوسع فالحكم بوجوب الفور اثبات للمقتضى والايتان بالمقتضى عرفا ليس مسارعة والاستباق فان الامر المصرح
بالضد ان اذا صام فيه لا يقال له انه مسارع وفيه انه كما يمكن تحقق المسارعة عرفا بملاحظة الوسعة في زمان الحجة
كذلك يمكن تحققها بملاحظة الوسعة في زمان الحجة فمن القول بالفور في صورة التاخير في النوافل يصدق عرفا المسارعة
بايتانه في اول زمان الحجة كما يقال لمن صام في العام الاول من الاستطاعة انه مسارع في الحج وكذلك لمن عجل في ادائه
حين القدرة ومطالبة الدائن وهذا واضح مع انه قابلية الامر المطلق للتوسعة يكفي في صدق المسارعة عرفا ولا
يلزم ثبوتها بالفعل والتحقيق في الجواب بعد منع الخرض هذا الاستدلال على اثبات الفور انه عرفا بل لا اثر عرفا
ان الايتين لو سلم ظهورهما في الوجوب مع ملاحظة هذه المذكورات فهو ظهور وما ذكرنا من التبادر في الطبيعة

في الاوامر

في الاوامر المطلقة ظهور ولا ريب ان اقوى منه فيحمل الايتان على الاستحباب فتكيف ولا ظهور في آية المسارعة اصلا فان
الامر بالمسارعة الى اسباب المغفرة كما هو مناط الاستدلال لا يفيد الا وجوب المسارعة الى السبب في الجملة فان تعدد الاسباب
كما فيما نحن فيه فان احد الاسباب فيه التوبة التي قد مر انه مجمع عليه فلا يفيد الا فورية احدها ولا يستلزم المطلوب كما لا يخفى
واضح لبيه بالاستعمال وان الاصل فيه الحقيقة وكونها الاستفهام ولا يكفي الامر الاحتمال في اللفظ وفيه ان الاحتمال
اعم من الحقيقة وتبادر الطبيعة لا يشترط بنفي غيرها وان الاستفهام يكفي على القول بالماهية ايضا حيث يطلب عن ان يكون
مراد الامر بعض الافراد مجازا لشيوع استعمال الكلي في الفرد مجازا وذلك لا يدل على عدم الفهم الماهية مستقلة ووجوب
التوقف حتى يثبت الاشتراك بل انما ذلك لرجحان الاحتياط ولذلك يصح التخيير في الجواب مع عدم ارتكاب خلاف الظاهر
خلافا لصورة الاشتراك فانه اما لا يجوز كما اختاره بعض الشافعية او يجوز مجازا ثم ان الفور على القول بكونه موكول الى العرف
ويتفاوت بتفاوت المامور به نحو كالسفر القريب الغير المحتاج الى زمان معتد به للتهيئة له والبعيد المحتاج اليه ان لم يشمل
بان الكلام في المجرد عن القرائن وهذه الامور قرائن لجواز التاخير في الجملة فتامل تذنيب اختلف الاصوليون بكون
الامر للفور في ثبوت التكليف على من ترك الامتثال فورا في الزمان المتاخر وعدمه وفرع العلامة فيه على ان منع
الفعل هل هو فعل في الزمان الثاني ان لم يفعل في الثالث فهكذا او هو فعل في الزمان الثاني مع الكون تاركا له
والكون في زمان تحقق المبنى والتحقيق ان ادلة القول بالفور على تقديرها صنفان منها ما يدل على ان الطبيعة بنفسها دالة على الفور
ومنها ما يدل على وجوب المبادرة بالامتثال كاية المسارعة والاستباق فمن اعتمد على الاول فيلزمه القول بالسقوط
لعدم ورود شيء في الوقت ومن اعتمد على الثاني فيلزمه القول بالثبوت لاطلاق اصل الامر ورده بعض المحققين بمنع
صيرورته كالموقت على الاول لاحتمال ارادة التعجيل بالمامور به فان لم يفعل فيجب التعجيل ايضا في الزمان الثاني
وهكذا ومع عدم وجوب الموقت مع فوات الوقت على التقدير يستلزم كونه من قبيله وبان وجوب الفور ان اقتضى التوقيت
فهو صيغة الزمان المعين فلا يتفاوت الامر بتفاوت وجوبه من الصيغة او من الخارج كما اذا ثبت التوقيت من دليل خارج
دليل خارج في الوقت فان من يقول بثبوت الموقت بفوات وقته لا يفرق بين ما ثبت التوقيت من دليل خارج

ام لا فالاول لتفريع المسئلة على ان التكليف بالموقت هل هو تكليف واحد او تكليفان وهل يتحقق المقيد بشقيه
المقيد اي الاكاذكر والى مسئلة بقية القضاء للاول وعدمها اقول والظاهر من الصيغة على القول بدلالتها بصيغتها
على الفور هو الوجوب في اول الوقت لا ما ذكره والظاهر ايضا هو تكليف واحد والحق ان المقيد يتحقق بشقيه اي المقيد
فلا يبقى تكليف مع ان الاصل عدمه ولا يجب المضيق بالتوقيت وثبوت وجوب الموقت بعد فوات الوقت خلاف التحقيق
لان الجنس لا بقاء له بعد انتفاء الفصل كما حقق فالحق ان القضاء في الوقت انما هو فرض جديد وما ذكره انه
لا يتفاوت الامر بين ثبوت وجوبه من الصيغة او من الخارج ففيه ان في الثاني تكليفين والاول لا يتحقق بشقيه الثاني
بخلاف الاول لانه تكليف واحد وقياسه بالموقت قياس مع الفارق اذ ربما يفهم من الموقت عدم الوجوب بعد الوقت
ايضا وليس الامر كذلك لو كان مفهوم الوقت مجرد الوجوب في الوقت وبالجملة عدم الحكم انما يصح عدم الدليل عليه او صحة الدليل
على العدم والظاهر ان الوقت من المنطوق وما ثبت فيه الفور من دليل خارج من الاول ولذلك ترى الاصوليين ناز عوا في حجية
مفهوم الزمان وعدمها ومعنى حجية المفهوم المخالف هو كون اللفظ دالا لا بين منطوقية ومفهومية حتى يتحقق في
النفي والاثبات فافهم ذلك وانظر لزيادة توضيح في مباحث المفاهيم اختلف الاصوليون في ان الامر
بالشيء يقتضي ايجاب مقدماته مطلقا ام لا على اقوال ثالثها اقتضاء الايجاب في السبب دون غيره ورابعها في الشرط الشرعي
دون غيرها والحق هو الاول فنقول تمهيد مقدمات الاولى ان الواجب كما انه قد ينقسم باعتبار المكلف الى المعين والمخير
وباعتبار الوقت الى الموسع والمضيق وباعتبار المطلوبية بالذات وعدمها الى النفسي والغيري وباعتبار تعلق الخطاب به حالا
وعدمه الى الاصلي والتبع وغير ذلك فكذلك ينقسم باعتبار مقدماته الى المطلق والمشروط وقد يطلق عليه المقيد وتسمية الشرط
بالواجب مجاز في الحقيقة لتسميته باسم ما يؤول اليه ولذلك لم يقيد الامر في صدر المبحث بالمطلق مع كون المبحث مختصا
بمقدماته والواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده من الزمان في العادة او في نظر الآمر
والمقيد ما توقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كذلك الثانية ان الامر المطلق حقيقة في الوجوب المطلق على الاصح
لغة ولاستحقاق العبد التارك للامتثال العقاب ربان الامر الموجه اليه عبده فان شرط في شرطا للذم والاصالة

والكفاية باعتبار المكلف
الى المعين

عدم

عدم التقييد ويظهر من السيد المرتضى القول بالاشتراك فيلزمه التوقف حتى يظهر من القرائن ودليله الاستعمال وجوابه ان الاستعمال اعم
من الحقيقة ثم استشهد السيد الوجوب بالنسبة الى السبب فقال بكونه مطلقا بالنسبة اليه فلا يعدم امكان الاشتراط لعدم الفكاك
المسبب عن السبب فيستقر الكلام فيه الثالثة ما يتوقف عليه الوجب اما بالسبب او شرط والسبب هو ما يلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه
لذاته فخرج الشرط والمانع فان الشرط هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده والمانع ما لا يلزم من عدمه
عدم شيء والتقييد بقولنا لذاته احتراز عن مقارنة وجود السبب عدم الشرط او وجود المانع فلا يلزم الوجود لوقوع السبب
آخر حالة عدم الاول مثلا فلا يلزم العدم ويدخل في الشرط جميع العلل الناقصة من المقتضيات العقلية والعادية والشرعية والسبب
والشرط قد يلاحظان بالنسبة الى الحكم الشرعي فيكونان من الاحكام الوضعية وقد يلاحظان بالنسبة الى موضوع الحكم فلا يتوقف
على وضع الشارع وان كان قد يكون بوضعه وكلامنا انما هو في الثاني وبعبارة اخرى انما الكلام في مقدمات الواجب المطلق
الوجوب لكل واحد منها اما شرعي او عقلي او عادي فالسبب الشرعي كالصيغة بالنسبة الى الحج والمزاد والغسل بالنسبة الى الطهارة
من الحدث والغسل بالنسبة الى ازالة النجاسة والعقلي كالنظر المحصل للعلم الواجب والعادي كحر الرقبة في الفعل الواجب والشرط الشرعي
كالوضوء بالنسبة الى الصلوة او النهي كترك الاضداد في الايمان بالامر به والعادي كغسل شق من العضد لغسل اليد في الوضوء
وشبه التمثيل لذلك بامر المولى عبده بالكون على السطح فالسلم ليس في الشرط والصعود سبب اذ عرفت هذا يظهر لك ان ما يتوقف
من بعض الكلمات ان السبب هو ما يستحيل انفكاكه عن المسبب مطلقا للعلة التامة او الجزء الاخير منها ليس كما ينبغي وخلافا
صرحا به في الكتب الاصولية ثم ان مقدمة الواجب تنقسم الى ما يتوقف عليها وجوده كالطهارة للصلوة
على القول بكون العبادات اسامي للاعم او يتوقف عليها العلم بوجوده كتوقف العلم بايتان الصلوة الى القبلة عند اشتباهها
على الاتيان باكثر من صلوة ولو اعتبرنا كون الواجب هو المحصل فيكون هذا القسم موقوفا للوجود وايضا المقدمة ما يكون
فعلا لو تركا وفي المقدمات العقلية تكرار نفس الواجب كالصلوة الاكثر من جانب وفي اكثر من ثوب عند اشتباه القبلة والثوب
الطاهر وفي المقدمات الشرعية ترك الاناءين المشتبهين ونظير من الشبهة المحصورة الرابعة الواجب بالنسبة الى المقدورية
غير مقدورة شرط فيتقيد كثير من الاصوليين المقدمات بالمقدورة منها لا وجه لذلك ضعيف هذا المعنى والاظهر ان المقدمات

الواجب المشروط مما يتنازع في وجوبها بل عدم وجوبها مجمع عليه والمقدورية اعم بالذات او بالواسطة فالافعال التوليدية
ليست مما هو مقدورة اذ حصل القدرة على المباشرة واعلم ان الاطلاق والتقييد للواجبات اضافية بالنسبة
الى المقدمات فقد يكون الشيء واجبا مطلقا بالنسبة الى المقدمة ومشروطا بالنسبة الى الاخرى الخامسة قد يقال الواجب المطلق
ويراد منه الاطلاق بحسب اللفظ لا المعنى وقد يقال ذلك قصدا لحكمة والدول ذلك لكفى والا لزم التكليف بالجمع وهذا ارتكاب تكلف
كالعتق رقبة
الطلاق
اعني من الاول ويكفي النزاع في وجوب مقدمات الواجب مجرى مما يثبت وجوب الواجب من غير لفظ فعلم وما في معناه ايضا
كالاجماع والعقل وغيرهما والكتاب والسنة والاستدلال بتعاقب في بعض الموارد والشاهد من الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب
لان الوجوب المعقول بعض لوقف الواجب عليه وانه لابد منه في الاشتغال بما لا يرتب فيه فائدة والمراد من الوجوب الشرعي هو الاعم
الذي حصل من اللفظ وثبت من الخطاب بصيغة الامر بالجملة النزاع في الخطاب بالكون على الوسط هل التكليف واحد وخطاب
بشيء واحد او تكليف وخطاب بجوارحها الكون والثاني بعض السلم والتدرج بكل درجة درجة وغيرها ويظهر الثمرة
فيما لو وجب عليه درجات البندر والجمعة ولكونها في ثبوت العقاب والثواب على ترك كل من المقدمات وفعلها درجات
ان القائل بوجوب المقدمة ايضا لا يقول بترتب الثواب والعقاب على فعل المقدمات وتركها بل الثمرة تظهر في جواز
الاجتماع مع الحرمة فلو كانت المقدمة واجبة شرعا لجاز ان يكتفي مع الحرام غاية الامر عدم الثواب واما المطلوب
بعضهم ان وجوب المقدمة من باب التوصل والواجب التوصلي يكتفي مع الحرام
فلا يتم بكون ذلك فيما كانت المقدمة ليكفي من العبادات التوقيفية كالوضوء والغسل ولا ريب ان ذلك انما هو من جهة
كونها مطلوبة بالذات مع جهالة علة تخصيصها باشتراط الواجب بها وتوقفه عليها لا من جهة الوجوب الحاصل من باب
ذي المقدمة فان الوجه فيه لجمع فيه التوصلية والتوقيفية بالاستدلال وما يؤيد ما ذكرنا من انهم يقولون بثبوت
العقاب واستدلالهم في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد بان ترك الضد واجب على المقدمة فيكون فعله
حراما فيثبت حرمة الضد ويترتب عليه احكامه من الفساد وغيره فان القائل بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد
ليس مراده الطلب بترك الشيء كما سنحققه بل مراده الخطاب الاصلي وجه التأييد ان الهي المستلزم للفساد ليس الا
ما كان فاعله عاصيا في السابقة ودلالة الالتزام اما لفظية واما عقلية واللفظية اما عقلية واما بين بعض الاجتهاد

كدلالة

كدلالة صيغة افعل على الحتم والالزام عند من يدعي التبادر فيه كما هو الحق والمراد به دلالة اللفظ عليه وكونه مقصودا
للافظ ايضا واما بين بالمعنى الاعم كدلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد العام بمعنى الترك لبعض الذاهبين في الطرفين
بالنسبة بينهما يعرف كون ذلك مقصودا للمتكلم ايضا بذلك الخطاب واما العقلية فهو ان يحكم العقل بعد التأمل في الخطاب بوقوع شيء
آخر كون ذلك الشيء لازما مراد عند المتكلم وان لم يدل عليه ذلك الخطاب بالوضع ولم يقصده المتكلم ايضا بذلك الخطاب بل ولم
يتشعر به ايضا كوجوب المقدمة على ما سنحققه ودلالة الاثنين على اقل الحمل وكذلك فيما نحن فيه حكم وان كان انما حصل من العقل
لكن حصل بواسطة خطاب الشرع ويقال لذلك الخطاب بقي يعني خطاب حصل بتبعية الخطاب الشرعي وان كان الحكم بالدرك
هو العقل ولا يخفى ان هذه الدلالة ايضا معتبرة محكمة في المسائل كلها سواء كان من احكام الرب كما قال الحل المستفاد من الاثنين
او من احكام الطلب واما الوجوب الذي ذكر في وجوب المقدمة فلما كان من الكيف بتبعية كما حصل الخطاب بمعنى انه لازم لاجل التوصل
الى ذي المقدمة وحكمه حكم الخطابات الاصلية التوصلية كانقاذ الغريق واطفاء الحريق وغسل الثوب النجس لصلوة لا علم لكم
بكونه وجوبا حصل ذاتيا ولم يثبت له احكام الواجب الاصلي الذاتي فلا عقاب عليه لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعي
كما سيشير اليه ويحقق مع الحرام لاجل كونه توصليا نظرا الى ذاته والنفس الواجبين لا يخرجان النفس المحترمة والصلوات في
الثوب النجس ولذا لا يحصل المطلوب بالحرام كيف بل بفعل الغير ايضا فيرجع هذه الدلالة ايضا الى ما بين بالمعنى
الاعم لكن بالنسبة الى الامور به لا الامر نظير توابع الموجبات في الوجود وغاياتها واما القائل بوجوب المقدمة
مطلقا بان يقول بوجوب آخر غير الوجوب التوصلي ويقول بكونه مستفادا من الخطاب الاصلي والا فلا معنى للثمرات
التي تفرعها اهل النزاع فلا بد لهم من القول بانها واجبة في حد ذاتها ايضا كما انها واجبة للوصول الى الغير
ليترتب عليه عدم الاجتماع مع الحرام وان يكون الخطاب اصليا ليترتب عليه العقاب وانى لهم باثباته ثم ان هذا
معنى آخر للاستلزام العقلي وهو ان العقل يحكم بوجوب المقدمة عند وجوب ذي المقدمة يعني ان وجوب اصل الفعل
يحصل من الامر ووجوب مقدمته يحصل من العقل وهو من ادلة الشرع فهو خطاب ان اصليان للشارع احدهما
بل ان رواية الخطاب ثانيهما بل ان رواية البطلان والى هذا ينظر استدلالهم الاتي على اثبات وجوب مطلق المقدمة

وانه حينئذ ان ذاته لا يتم حين انفراد كل منهما عن الآخر حتى يثبت الوجوب الا ان المقدمة منه ولعله يتكلم نبين
الكلام في تحقيق هذا المرام في مباحث المفهوم والمنطوق الى ان قد تقرر ان وجوب المقدمة من التوصليات والمراد
بالواجب التوصلي هو اعلم ان المراد به الوصول الى الغير وليس هو مطلق مطلوبا في ذاته ولذلك يسقط وجوب الامتثال به
بفعل الغير ايضا كغسل الثوب النجس للصلوة والاتيان به على الوجه المنهي عنه كما لفعل الماء المغصوب ونحو ذلك وهذا
هو الحق في عدم اشتراط النية فيها دون الواجبات التي لم يحصل الغرض بالكفاء المكلف منها في شيء وعلم ان المراد منها تكميل
النفس ورفع الدرجة وحصول التقرب فانها لا تقع بدون النية لعدم حصول الانتساب لعرفا الا بقصد الطاعة الامر
اذا عرفت هذا فاعلم ان المقدمة لا تخرج فيما كان مقدورا للمكلف او فيما اتى به او فيما تعلقه وكان مشتركا به
وقد ذكرنا سابقا ان الواجب بالنسبة الى المقدمات الغير المقدورة مشروط وكلامنا هنا في مقدمات الواجب المطلق
لكن لا بد ان يعلم انه قد يكون الغير المقدورة مشروط وكلامنا هنا في مقدمات الواجب المطلق لكن لا بد ان يعلم
انه قد يكون الغير المقدورة مسقطا عن المقدور وفعل الغير نائبا عن فعل المكلف وما لا يتعلقه ولا يستشعر
به ايضا من المقدمات فان من وجب عليه السعي في فعل الماء للوضوء ان تاجاه من اعطاه الماء فسقط عنه ذلك
السعي ويكون فعل الغير نائبا عن فعله فالمقدمة هو القدر المشترك بين المقدور للمكلف وفعله فالقائل بوجوب المقدمة
انما يقول بوجوب القدر المشترك والكلام في حصول الثواب وعدمه بالنسبة الى مثل هذه المقدمة هو الكلام في مثل
حصوله على فعل الغير ثوبه من دون اطاعته نعم انما يثاب على نيته لو قوي ذلك ثم نابه فعل الغير فظهر
من جميع ذلك ان الواجب قد يكون مطلقا وان كان مقدمته القدر المشترك بين المقدور وغير المقدور فليكن على ذكر
منك اذا تمهد هذا فنقول القول بالوجوب مطلقا لاكثر الاصوليين وبعده مطلقا نقله البيضاوي عن بعض الاصوليين
والشهيد الثاني في تمهيد القواعد والوجوب المشروط النزعي لابن الحاجب والوجوب السبب دون غيره للواقفية وبنسبة
جماعة لا اسيد وهو وهم لانه جعل الواجب بالنسبة الى السبب مطلقا وبالنسبة الى غيره مجملا للاطلاق والتقييد
فيحكم بوجوب السبب مطلقا لعدم احتمال التقييد ويتوقف في غيره لاحتمال كون الوجوب مقيدا بالنسبة اليه

وغير المقدور والقدر المشترك بينهما مقدور وثمرة النزاع انما تحصل فيما كان مقدورا

وهذا البيت قوي المشهور في مقدمات الواجب المطلق والاقرب عندي عدم الوجوب مطلقا لعدم الدليل وعدم دلالة
الامر على شيء من الدلالات اما المطابقة والتضمن فظاهر واما اللزوم فلانتفاء اللزوم البين واما اللزوم الغير البين
فهو ايضا منتف بالنسبة الى ارادة اللفظ اذ لا يلزم بعد ملاحظة الطالب المقدمة البينة بينهما ان يتصور ان يطلبها ويكلفها
كما هو واضح ولذلك يحكم اهل العرف بان من اتى بالمامور به امتثال امتثالا واحدا وان اتى بمقدمات الاتي وكذا
لو ترك المامور به لا يحكم الا بعصيان واحد ولا يحكم العقل والعرف بترتب المذمة والعقاب على ترك المقدمة في نفسها
اذ المذمة والعقاب انما يتحقق في نفسه او لحصول العصيان بتركها ولا يستحيل العقل كون ترك الشيء قبيحا بالذات لا يكون تركه
مقدمة قبيحا بالذات وحصول العصيان به فهم العرف كما بينا ثم لكن القول يستلزم الطلب بارادتها طلبا تبعيا
بمعنى انه لا يرضى بترك مقدمتها ولا يكون يتضح الامر بعدم مطلوبيتها للزوم التناقض من باب الاشارة والاحتمال
يستلزم انتفاء شيء من الطلب كونه مقصودا للامر مشعرا به له حتى يتحقق انه بانما لا يشتبه لا يظهر بان المقدمة تكليف
يكون واجبا الا ترى انا نحكم باستفادة كون اقل الحمل ستة اشهر من الايتين مع عدم كونه مقصودا في الايتين
انه لا مانع من استفادة وجوب المقدمة تبعا لمنع المقدم ولا يكون على تركها ذم ولا عقاب بل يكون الذم والعقاب
على ترك ذي المقدمة وقد سبق الى هذا التحقيق جماعة من المحققين واما المدح والثواب على فعلها فالتزمه بعض المحققين
ونقله عن التزامه ولا نعلم فيه ظاهرا الا انه قول الاكثر وفيه نظر الى الان يتحقق اندراجه تحت الجزاء العام في قوله
ثوابا على فعله التمام ذلك الثواب اوفيه وان لم يكن تابعة فانه يعم جميع اقسام البلوغ حتى فوق النفس ثم صح
الاكثرون بالاجماع فعلوه جماعة وربما ادعى بعضهم الضرورة وبان المقدمة لو لم يكن في جهة لما تركها وفان بقي التكليف
لزم التكليف بالمحال والا لزم خروج الواجب المطلق عن الوجوب كلاهما باطلان وان العقل يدعون تارك المقدمة مطلقا
والجواب عن الاول ان الاجماع في المسائل الاصولية غير ثابت الحجية ودعوى بعضهم الضرورة مع دعوى الجماعة الاجماع
يترك كون هذا الاكثر من ايضا الوجوب بالمعنى الذي اخترناه للوجوب الاصلي لغاية بعوده وعن الثاني انا نختار
الاول ونجيب والا بالتعقيب كما لو ترك عصيانا على القول بالوجوب اذ لا مدخلية للوجوب في القدرة فان قلت اليس

موجب لحصول التكليف بالمسبب ولا مانع عدمه اذ كان السبب هو المكلف كما في من دخل دار قوم غصبا او رمى بمرأة فهو
مكلف بالخروج وعدمه واخراج فرجه من فرجها وعدمه قلنا فيما نحن فيه ايضا صار المكلف هو سببا للتكليف
بالمسبب لان الفعل كان مقدورا له ولا فهو بفعله جعله غير مقدور وثانيا بالحل وهو ان المقدور لا يصير ممتنعا اذ للمنع
هو التكليف بشرط عدم المقدمة لا حال عدم المقدمة نظير تكليف الكفار بالفروع حال الكفر وان فرضت الكلام في
آخر اوقات الامكان على ما هو مقتضى جواز الترك فتلتزم لقاء التكليف ايضا لعدم استحالة مثل هذا التكليف لانه بنفسه
يسبب للتكليف بالمسبب وصيرورة المقدور ممتنعا باختياره ولا يستحيل العقل مثل ذلك ولا يذهب عليك ان هذا الجواب لو تم
انما نقول بجواز تعريض الآمر بجواز ترك المقدمة في يستظهر القائل بالوجوب ويقول ان ذلك قبيح عن الحكيم فكيف يجوز
تجويز الترك منه وما لا يجوز تجويز تركه فيكون واجبا ولكن انما قررنا هذا الدليل والجواب على مذاق القوم واما على
ما اخترناه وحققنا فلا يرد ما ذكرنا لانا نقول بجواز تجويز ترك المقدمة وان قلت بجواز التعريض بعدم العقاب على المقدمة
وان الوجوب انما هو على تركها ذي المقدمة ولا يستلزم ذلك عدم الوجوب السبق كيف واما على مذاق القوم فقد يجاب عن هذا
الاشكال بان هذا التجويز انما هو لحكم العقل لا الشرع حتى يكون سفها وعبثا وانما وان استقضيا لك ما في جواز
الانفكاك حكم العقل هنا عن الشرع فلم نقف على وجه يعتمد عليه وقد يوجه ذلك بان حالة البراءة التي هي حكم العقل
يقتضي جواز الترك فيما لا نص فيه وهو معزل عن التحقيق اذ المراد من حكم العقل هنا ان كان مع قطع النظر عن ورود الامر
من الشرع بوجوب ذي المقدمة فلا اختصاص له بالعقل ولا معه فلا يمكن الحكم للعقل ليكفي اذ هو من ادلة الشرع مع انه لا يجري
فيما يستقل بوجوبه العقل كمعرفة الله ولا قائل بالفرق وبالجملة لا بد من الفرق بين القول المرسل للعبد كن على السطح
واجرت لك ان لا تصعب السلم او لا تصعد وبين قوله كن على السطح وان لم تكن عليه فاعاقبك على الترك الكون
ولما اعاقبك على ترك الصعب وعلى ترك الترقي على كل واحد من الدرجات والذي يجوزه هو الثاني والذي يرد
عليه قوله هو الاول وعن الثاني منع كون المذمة على ترك المقدمة لذاتها بل انما هو لاجل ترك ذي المقدمة
حيث لا يعقب عوضها ولهم حجج اخرى ضعيفة اقويها ما ذكرنا حجة القائلين بوجوب السبب من غيره اما في غير

السبب

في السبب فامر واما في السبب فهو ان المسبب لا يتخلف عن السبب وجودا وعدما فالقدرة لا يتعلق بالمسبب بل القدرة
على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحيث ذات فالخطاب الشرعي وان تعلق على الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه
بالتأويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف المكلف كان تكليفا بالسبب لان القدرة
انما تتعلق بالسبب عن هذه الجهة بخلاف ما اذا كانت القدرة شرطا للوجوب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة اذ المس
فان الوجوب هنا يتعلق به القدرة بحيث ذاته فلا يلزم ان يكون الكلية اي بالمقدمة وحاصل ان المسبب لا يتخلف عن السبب فقطعا
ووجوده واجب وممتنع عند عدمه فالتكليف بالمسبب تكليف بالسبب والموجود والممتنع وكلاهما محال فلا يصح تعلق التكليف
به فالتكليف متعلق بالسبب وجوابه ان المقدور ولا يصير ممتنعا فان الوجوب حيث ترتب بالمسبب مقدور وان كان لا يتعلق الاختيار وكذلك الامتناع بالاختيار
بواسطة السبب ولذلك ذهب المعتزلة الى جواز تكليف المطلوب بالامر المعتزلة الكلية وان لم يكن بعد ما الا في حق
العزوم وان الامتناع بالمعنى المذكور يتمشى في الشرط ايضا وقد يورد عليه ايضا بان ذلك مستلزم للاستغناء
التكليف اذ كل سبب كيف لا يحتاج الكل الى المؤثر حتى ينتهي الى الواجب وقد يجاب بان المراد بالسبب هنا ما له الواسطة
مقدورة به وبين المكلف لا كل ما له علة وانتهاء العلل الى الواجب تعالى لا يستلزم الجبر كما يشهد به الضرورة والشبهة
المشهورة لا يعتنى بها في مقابلة البديهة وما يقال ان النزاع في السبب قليل الجدوى لان تعليق الامر بالسبب دون
الذي يتعلق بالاسباب كالامر بالوضوء والغسل عن رفع الحدث فلا فيه ما لا يخفى اذ التعليق بالمسببات ايضا
كثير ان لم نقل بكونه اكثر كالامر بالكفارة والامر بالعتق وكونهما فان الصيغة سبب للعتق والعتق سبب للكفارة ولا يخفى
تعلق التكاليف بالكليات مع ان الغرض انما هو بالسبب كثيرة من المقدمات بالادلة ما قد مناسب بقائم يمكن
ان يقال ان الامر بالمسبب امر بالسبب اذا كان السبب فعل الغير مثل الامر بالاحراق فانه حقيقة امر بالقاء الحطب في النار
مثلا لان الاحراق انما هو فعل النار ولكن الظاهر ان المراد بالاحراق هنا هو ما يمكن حصوله من المكلف من المبادي
المستلزمة للاحراق جزما الا ان يكون نفس الاحراق مامورا به ويكون دالا على وجوب السبب بالالزام من جهة
استحالة حصول الاحراق بدون تحقق الاشتعال المستدل ايضا فيما هذا يخرج الكلام عن موضوع هذا الاصل وحاصل النزاع

الوجوب للغير لا يلزم ما يلزم من وجوب الغير

فان قلت ان من يقول بدلالة الامر على وجوب السبب لا يقول بدلالته عليه مطابقة فالامر حقيقة انما يوجد فيها

كما في امر الملك احد امرائه بفتح البلاد فلا يتفاوت المقام في دعوى كون الامر بالسبب مستلزما للامر بالمسبب بعنوان

اللزوم المقتضي لا الدلالة المجازية المطابقية لكن ظاهر كلام المستدل هو المنع الثاني في مختلف مرضع النزاع بالنسبة

الى السبب وغيره من المقدمات ومع ذلك فقد عرفت بطلان دليله بما لا مزيد عليه حجة القول بتخصيص الوجوب

بالشرط الشرعي انه لو لم يكن واجبا لم يكن شرطا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يجب لجاز تركه

وح فاما ان يكون الآتي بالمشروط آتيا بتمام المامور به ام لا والثاني باطل لان المفروض ان المامور به منحصر في

المشروط فيلزم تمامية المامور به بدون الشرط فيلزم عدم توقفه على الشرط هذا خلف واما بطلان التالي فواضح

والدليل على عدم الوجوب في غيره يظهر مما تقدم والجواب اختيار الشق الثاني وان عدم الاتيان بتمام المامور به

لا يلزم ان يكون من جهة عدم الاتيان ببعض المامور به بل يجوز ان يكون لفوات وصف من اوصاف المامور به كتخفيف

كيفية المامور به بسببه وكون ما يستلزم عدمه عدم المامور به واجبا اول الكلام وسيجيء بيان ان علة الحرام

ليست بحرام كما تقدم ان سبب الواجب ليس بواجب ومن هذا يندفع ما قيل ان الواجب هو الصلاة المتقدمة بكونها طاهرة

عن المتطهر فما لا يكون المفروض شرع الطهارة يكون سببا لايجاد الماهية المحصلة لحقيقة المامور به فيكون واجبا لكونه

سببا مع ان ذلك انما يتم اذا قلنا ان الجزء يجب بوجوب الكل وسيجيء الكلام فيه وتحقيق المقام هو ما تقدم من اثبات

الوجوب الشرعي السببي ولكنه ليس بمحل النزاع في شيء ثم ان سوق هذه الحجة يجري في غير الشرط الشرعي من المقدمات

العقلية والعادية ايضا ولا اختصاص لها بالشرط الشرعي والجواب الجواب تنبيهات الاول ربما يتوهم

انه لا خلاف في وجوب المقدمة اذا كان المقدمة هو اتيان امور يحصل الواجب في ضمنها كالصلاة الى الاكثر

من جانب والاتيان بالظهر والجمعة معا عند من يشترط في الواجب الاتيان بها ويجوز ذلك لا من عين الاتيان

بالواجب بل هو المفروض في بعض الموارد كالصلاة الى اربع جهات وفيه ما لا يخفى على المتامل سيما بعد ما يتلى

من مضي الوجوب وثمرة النزاع والاجماع المتوهم وما الكلام في النص الوارد في بعض هذه الموارد فحيث لا يخفى

لا شيء على القول بالوجوب ايضا ولا اختصاص له بهذه الموارد بل الكلام فيه هو الكلام في مثل الوضوء اذا لوحظ

وجوبه المستفاد من النص او الوجوب فيه كما هو الحاصل من النص عليه هو الوجوب الغيري والفرق بين المنصوص وغير المنصوص

انما يحصل في كون الطلب به اصليا او تبعيا فوجوب المقدمات بمعنى وجوب مثل ذلك هل الا يجب عليك

ان تاتي بها لا يخفى فيما سبق منا من منع وجوب الشرط الشرعي من المقدمات اذ الشرطية غير الوجوب كما صرح

في كلام الاعلام مع ان ما تقدم من الكلام انما هو في الوجوب المستفاد من الباب بعنوان الوجوب وح يبقى كلامه بالنسبة

الى مثل الوضوء كيف ولي حاصل ان نقول ان الامر بالصلوة ليس امرا بالوضوء وذلك لا ينافي كون الوضوء شرطا

من قبل الشرع ولا كونه مامورا بالطلب عليه بل لا منافاة في ترتب العقاب على ترك الوضوء من جهة حصول المامور به

وان كان وجوبه للغير كما هو مدلول لفظ الامر ومصرح به في كلام جماعة من المحققين نعم الخلاف في وجوب

القسم الذي تعلق به الوجوب عليه المدقق الشيرازي في حاشية العضدي الثاني صرح جماعة بوجوب ترك المستلزمة

لترك الواجب كالمطلقة المشتبهة بين الاربع او قتل الدينار المحرم في الدنانير المحصورة وكونها من المقدمة

والذي يترجح في النظر هو عدم الوجوب وان قلت بوجوب المقدمة اذ الواجب انما هو الاجتناب عما علم حرمته

لا عن الحرام النفس الامري لعدم الدليل على ذلك والاصل والاخبار المعتبرة ليست عدا وكيف ما كان فالذي

يمنع وجوبه هو اجتناب الجميع واما اذا بقي منه مقدار يجوز ارتكابه بدون ارتكاب الحرام فلا يجوز وتمام التحقيق في ذلك

سيجيء ان شاء الله في اواخر الكتاب الثالث الظاهر ان الكلام في دلالة الوجوب على وجوب جزئه كالكلام في سائر

مقدماته والقدر المسلم من الدلالة هو السببي الا ان يقال بالفرق بعنوان الوجوب كما مر في حكم المقدمة الخارجية

وربما يتفرع الخلاف عن الوجوب في الجزء لدلالة الوجوب عليه تضمنا وهم وقد جعل العلامة من فروع المسئلة

الصلوة في الدار المغصوبة من جهة ان الكون الذي هو جزء الصلوة واجب بوجوب الواجب فلا يجوز ان

يكون منهيا عنه الحق ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص مطلقا واما الضد العام فيقتضيه

الترك اذ ترك الضد يستند على رسم المقدمات الاولى الضد الخاص للمامور به هو كل واحد من الامور الوجودية
المضادة له عقلا او شرعا واما العام فقد يطلق على الاضداد الوجودية لا بعينها وهو يرجع الى الاول
وقد يطلق على الترك ايضا كما يجعله عبارة عن الكف وجاز اللابسة والمجاورة والمراد في هذا المبحث هو المعنى الاول
الثانية ان ترك الضد مما يتوقف عليه فعل المامور به لاستحالة وجود الضدين في محل واحد فوجود احدهما يتوقف
على انتفاء الآخر عقلا والتوقف عقلي وان كان الضد شرعيا اذ المراد بعد فرضه ضدا وقد اقر بعض المحققين
فانكر كونه مقدمة قال انه من المقارنات الاتفاقية فلو كان ترك الضد مقدمة لفعل ضده فكون فعل
الضد مقدمة لترك ضده اولى بالامكان ولما كان منشاء توهم التوقف هو المقارنة الاتفاقية حصل
ذلك الاشتباه في المقامين مع انه حال وغرضه من المقام الثاني هو شبهة الكعبي الآتية فانه جعل فعل المباح
مقدمة لترك الحرام يعني انه لما قارن ترك الحرام الفعل المباح توهم ان المباح مقدمة له فكما ان ذلك باطل
لانه من باب الاتفاق فكذا فيما نحن فيه وانت خبير بان الفرق بينهما في كمال الوضوح فان ترك الحرام قد
يتخلف عن جميع الافعال مع وجود الصارف ومع عدم التخلف فلا يتوقف عليه غالبا بخلاف الفعل المامور به
فانه لا يمكن التخلف ابدا وقوله مع انه قال الظ انه اراد منه لزوم الدور وهو اغرب من سابقه لان المقامين
متباينان وان اراد ان ترك الضد كما انه مقدمة لفعل الضد الآخر على ما قلت ففعل الضد الآخر ايضا علة
لترك هذه الضد فيه ان في هذا الكلام اشتباه التوقف بالاستلزام فان ترك احد الضدين لا يتوقف على فعل
الضد الآخر لجواز خطور المكلف فيهما جميعا ثم فعل الضد الآخر يستلزم ترك الآخر وايضا هذا من التوقف والظاهر
ان منشاء توهمه هذا ان ترك الضد يتخلف غالبا عن فعل ضده فحسب من ذلك انه لا مدخلية لترك الضد
في فعل ضده وحسب ان مقدمة الشيء هي ما يتوقف عليه الفعل في نظر المكلف مع تفطنه بكونه ما يتوقف
عليه اما مع وجود الصارف عن المكلف به وعدم حصوله في الخارج فلا يخفى ما فيه في الخارج حتى يتحقق ثم طرة توقف
الكلام فعلة للاحالة الاشتغال المتعلق وانكر التوقف هنا ايضا وانت خبير بان عدم تعلق المكلف

بالتوقف

بالتوقف لا يوجب عدم التوقف في نفس الامر والمقدمة انما هو حتى ما لا يتم الا به فالاول مع ان هذا الكلام كما ترى في بيان
المقدمات ايضا فان قلت الترك الواجب لما توقف فيتوقف موجب فاحتمل وجوب المقدمة بان وجوبه يتوصل
الى الواجب فاذا كان نفس المقدمة هو ما يتوقف عليه الواجب في نفس الامر سواء تعلق به التكليف ام لا وسواء ان اوجب
ام لا لكن يمنع لك الحكم بوجوب شرعا كما هو مقتضى القول بوجوب المقدمة على ما ذكرت قلت علم الآمر بعدم الامتثال
لا يؤثر في قدرة المكلف والا لزم الجبر وتوهم كون الخطاب بالمقدمة قبل الامر مع عدم الوجوب لا معنى لطلب المقدمة
لانها ليست مطلوبة في نفسها ومع وجود الطلق لا يكون قصدا وعدم فرع بالعقوبة على الوجوب لا يمنع الشيء الواجب
ثابتا وبان التكليف للامتحان ثالث فالالزام على القائل بوجوب المقدمة القول بتعقب على ترك المقدمات الترك الواجب
الواجب كان موقوفا عليه وعدم وجود الواجب وعدم التاثير في الوجود في الخارج وفي نظر المكلف لا يخرجه من ان يقتضي
ما يلزم القائل بوجوب المقدمة فالكلام اجراء الحكم الواجب على ذلك المقدمات بحيث يشمل فيكون ما يجيء اراء ويرفع المطالبة
وكان له صرف عن ارادته بعدم تحقق عباراته من اول العرائي آخره خاصة في الباب انه لا ترتب في ترك ترك الضد
لم يتعلق التكليف به في صورة الاشتغال بالمامور به قلنا بان الاشتغال بالنهي قد يكون بالكف لا يبعد ان لا يحصل
وذلك مع انه غير مسلم كما سيجيء لا ينفي ترتب العقاب على مخالفة على القول بوجوب المقدمة الثالثة المباح يجوز
تركه خلافا للكعبي فانه قال بوجوب المباح والمنقول عنه مشتبه المقصود فقد بين ان مراده ان كل ما هو مباح عند الجمهور
فهو واجب عنده لا غير وقد بين ان مراده ان كل ما هو مباح كان مباحا بالذات فهو واجب بالعرض وعلى اي التقديرين
فالنزاع فيه صغروي والمنقول عنه في دليله وجهان احدهما ان ترك الحرام واجب وهو مستلزم الوجود فعل من
الافعال لكل فعل يقارنه فهو واجب للاستصحاب اختلاف المتلازمين في الحكم وثانيهما انه لا يتم ترك الحرام الا بالفعل
فعل من الافعال وهو واجب فذلك الفعل ايضا واجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والجواب عن الاول
منع ذلك فان المنع هو جعل الضدين في محل واحد لا في المتقارنين في الوجود الا في العلة والمعلول عند بعضهم
واما الثاني فاجيب عنه بوجوه الاول ان هذا لا يثبت المباح عند تمام بالواجب وفيه انه لا يرفع الاشكال لانه

يقول ح بكونه احد افراد الواجب المخير الثاني انه يعرم كون الحرام واجبا كالمرتب لترك القذف والواجب جزاء كالصلوة
لترك الواجب ويدفع اعتبار الجهتين الثالث منع وجوب المقدمة والتحقيق في الجواب ان ذلك ليس مقدمة مطلقا
اذ الصارف يكفي في ترك الحرام نعم الكف فرض لكن المخلص الالايتان بشيء مشغول لوجوبه ان قلنا بوجوب المقدمة
وذلك لا يثبت كلية الدعاء حضرة ان قلنا بان المراد من ترك الحرام هو نفس ان لا يفعل فانه يحصل غالبا ولا
يحتاج الى شيء اصلا بل قد يكون المكلف غافلا عن كل فعل ان قلنا بقيا الا كوان وعدم احتياج الباقي
الى المؤثر وكذا ان قلنا بكونه الكف لكن لا يتوقف لا يتوقف فعل الحرام حتى يجب الكف عنه فلا يكون المباح احد افراد
الواجب المخير ايضا اللهم الا ان يتم بالنظر الى ما حققنا سابقا في مقدمات القانون الباب بقي من المقدمات
فيكون غير المقدورات وانه يقوم غير المقدور مقام المقدور ان المباح احد افراد الواجب المخير ولكن قد يقوم مقامه
ومقام سائر افراده بعض الامور الغير المقدورة مثل عدم الشرط الحرام ووجود المانع عنه ونحو ذلك فالصارف ايضا
من احد افراد الواجب المخير لو كان هو ترك الارادة بالاختيار ومن جهة ما يقوم مقامه ملك الافراد لو كان شيئا
خارجا عن الاختيار وانت خبير بان هذا في الحقيقة تخيير بين الامور المقدورة وغير المقدورات مسقطات لها
لانه تخيير بين المقدورات وغير المقدورات كما قد يتوهم مع انا لو سلمنا التخيير مطلقا فلا نسلم عن كونه احد الافراد
المخير بهذا المعنى ولكن ليس هذا المراد الكلي واما ما ذكره المحقق ابن الذكر من انه لا مدخلية للمباح في ترك
الحرام اصلا وطلقا وانه من مقارناته الاتفاقية مطلقا فيه ما فيه اذ كثيرا ما يجد من نفسه توقف ترك الحرام
على فعل اجدى بحيث لو لم يشتغل به لفعل الحرام ولا يمكن انكاره والحلف الكلام في الطالب لو تم لو صحيح
فيما علقناه على تهذيب العلامة الرابعة موضع النزاع اذا كان الامر به مضيقا والضد موسعا ولو كانا
موسعين فلا نزاع واما لو كانا مضيقين فيلاحظ ما هو الاهم وقد يفصل بان الفعلين اما كلاهما من حقوق الله
او كلاهما من حقوق الناس او مختلفان ففي صورة اتحاد الترجيح مطلقا ومع سعتهما التخيير مطلقا واما الثاني فمع اتحاد الجهة
التخيير مطلقا الا اذا كان احدهما اهم في نظر الشارع كحفظ النفس لا سيما الاسلام ومع اختلافهما فالترجيح بحق

وهي اما مضيقان او مختلفان

الناس الامر

الامر الاجنبية اذا اتحد هذا المعقول اكثر النزاع في ضده الامر الشيء النهي عن ضده كل من المعنيين
وعلمه وفي كيفية الاقتضاء بالعينية والتضمن والالتزام المنطقي والعقلي وما كان بعض المقدمات والاقوال
في المسئلة في غاية المحاولة فتقرر الكلام في بيان المعاني الاول الاقوى ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن تركه بالمرة
الزاما لا تقدما كما توهمه بعضهم اذ المنع من الترك ليس جزء مفهوم الامر فان المنع اصل كلي الطلب المطلق ولا
ويلزمه اذا صدر عن الشارع ترتب العقاب على تركه والمميز عنه غير مانع عن الترك لو سلم كونه جزء فمنع الوجوب لعدم
منه كونه جزء منه اصلا كما توهم وقد ذكرنا ما يعلمنا في مباحث دلالة الصيغة على الوجوب بتحرير هذا ما يدل عليه
الثاني ايضا بالمعنى الاعم والقول بالعدم منقول عن السيد وبعض العامة محتجا بان الامر قد يكون خاليا عن التحقيق
النهي وفيه ان الغفلة عنه حتى جهالا لا ام وهو يكفي ولذلك قلنا بكون اللزوم عينيا بالمعنى المتقدم
غير معتبر في الدلالة الا كافي الدلالة الالتزامية وكذا في ذلك خارج عن محل النزاع وكان القول التفصيلي
الخاص المنسوب الى ابن ابي طالب من الالتزامية العقلية ملتفتا لا دلالة القول ازل الجاحظ عن المسجد على الاصل
ونحوه ما يجد من الدلالات الثلث اشارة الطابقة فظ فكذلك التضمن وقد مر ما يكون الطابقية بطريق الاولى واما
الالتزام فاللزوم البين بالمعنى الاخص فيه مشكل كما هو ظاهر ولم يدعه الخصم كيف كما يظهر من ادلتهم الآتية
واما البين بالمعنى الاعم فايضا غير موجود لانه لا يلزم من تصور الامر وتصور الضد والنسبة بينهما كون الامر ضدا
حرمة الضد وسيظهر ما تشبث الخصم في ذلك ثم يدل عليه دلالة تبعية من قبيل دلالة الاشارة ولكن في ذلك
ليس بما يتم فما نحن فيه فان ترك الضد من مقدمات المامور به وجوب تركه بنفي الوجوب التبعي لا يضد الا ان
ترك الضد مطلوب الامر بمعنى ان المقصود بالذات هو الاتيان بالمامور به وطلب ترك الضد تبعي فعلى
الضد فلا يكفي يثبت فساد ما ذكرت الاشارة وضع المدعون للدلالة التضمنية بان الامر الاتيان بالفعل
فعل يلزم على تركه انتفاء ولازم الاعلى فعلا لانه المقدور وهو ليس الا الكف وفعل ضده والذم بهما كان
يستلزم النهي عنه اذ اللازم بالمعنى عنه لانه معناه وفيه منع انحصار الذم على الفعل فلا استحقاق ان

مطلق ترك الفعل ايضا مقدور بسبب القدرة على استمراره ولا يحتاج الى الكف مع ان الكف لا يتحقق في ترك
المامور به عرفا لدخله الزجر والاكراه في مفهومه وان اريد به مطلق صرف عنان الارادة فيكفي في
ذلك الكف ولا يثبت بذلك حرمة الاضداد الخاصة لعدم انفكاك عنه بهذا المعنى فلنا لكن نقول ان
هذا الاستلزام سببي لا اصلي كما مر ولا يضر بل القدر المسلم في الكف ايضا هو ذلك والذي هو مراد القائلين بالحكم
الاصلي لا السببي كما يظهر من ترتيب الثمرات في الفقه واجمع المشهور للاستلزام العقلي لوجوه ويريدون بالاستلزام
العقلي ان العقل يحكم بالمراد المتكلم ذلك اصالة لا تبعا بمعنى السببي فانه ليس من محل النزاع في شيء الاول ان ترك الضد
مما لا يتم فعل المامور به الا به فيكون واجبا فيكون فعله حراما وهو معنى النهي عنه وقد اجاب عنه بعض المحققين
بمنع كون ترك الضد من مقدمات المامور به وقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه والتحقيق في الجواب منع وجوب المقدمة
اصالة وتسليمه تبعا وهو لا ينفع المستدل كما تكرر الاشارة وقد اجيب عنه ايضا بان وجوب المقدمة لو سلم والوجوب
الترشحي يقتضي اختصاصه بحالة الامكان ومع وجود الصارف عن فعل المامور به لا يمكن التوصل اليه بترك الضد
وفيه انه لا يكفي ذلك الصارف بالاختيار لا يمنع امكان تركه واختيار الفعل والتوصل اليه بالمقدمة كما في
تكليف الكافر بالعبادة فكما انه مكلف باصل الواجب مكلف بمقدماته التي يتوصل اليه على القول بوجوب المقدمة وقد
مر في المقدمة الثانية ما ينفعك هنا وقد اجيب ايضا بان دليل القول بوجوب المقدمة لو سلم فانما يسلم
في حال ارادة الفعل واذا كان الصارف فلا يريد الفعل فلا يلزم تكليف بالايقاع او خروج الواجب
عن الوجوب وفيه انه يدل على الوجوب في حال الامكان الارادة ولا يشترط فعليتها نعم وجودها لا بد ان يكون
في حال الارادة وهو غير محل النزاع ويظهر ما ذكرنا ايضا من التامل في المقدمة الثانية الثاني ان فعل الضد
مستلزم لترك المامور به المحرم والمستلزم للمحرم محرم وقد اجيب بان الاستلزام ان اريد به تحقق المقارنة في الوجود وعدم الانفكاك
في الوجود الخارجي فنمنع الكبرى والا لثبت قول الكعبي بانه المباح وان اريد به كونه من علة مقدمته وان لم يكن
سببا وعلة فيه ايضا منع الكبرى بل الصغرى ايضا وان اريد علية فعل الضد لترك المامور به او كونهما

معا في الين

معلولي علة ثالثة فهو وان كان يستلزم ذلك لاستناد حرمة المعلول من حيث العلة كوجوب المسبب من حيث السبب الا انه
التحريم في احد المعلولين لا يستند على اشتماله في العلة ولا يحقق المعلول الآخر الذي هو المحرم بالتحريم من حيث علته وكونهما
عنوانين متخالفين فيه اذ العلة في ترك المامور به انما هو الصارف وهو عدم الارادة فهو المانع ايضا لا يحفظ
انه مقدم على فعل الضد طبعا الا ان يجر على الضد كان الصارف منتفيا وهو خارج عن محل النزاع مستند التكليف
ح فليس فعل الضد علة ولا مع ترك المامور به معلولا لعلة ثالثة اذ يتصور كونه علة لهما هو الصارف عن المامور به ليس
علة لفعل الضد بل قد يكون من مقدماته اقول الظاهر ان مراد المجيب ان العلة هو الباعث المحقق ان ذكره ايضا لا يستلزم
التحريم لو ثبت تكليف ولم يثبت فانك قد عرفت ان الوجوب التبعي لا يدل على وجود السبب ومثله الكلام في علة الحرام بل
الظاهر انه كذلك اذا كانا معلولين لعلة واحدة اذ انما التحريم في معلول انما يتحقق عدم تحريم علته من حيث انها علة
فلا يلزم عدم تحريمها مطلقا فيكون حراما بالنسبة الى المعلول الآخر وبالجملة لا دليل على كون علة الحرام حراما فان ذلك
اما من جهة كونها مقدمة للحرام فيدل على حرمتها النهي عن ترك الواجب فيه ان توقف تحقق ترك الواجب عليها لم ولا
حلنا لكن الخطاب تبع توصلي عقلي وقد تقدم انه لا يثبت التحريم المقصود بنظر وجوب المقدمة اما من جهة استفادة
ذلك من سائر احكام الشرع وتتبع موارده فيه انا لم نقف على ما يفيد ذلك بل المستفاد من تتبعه خلافه ويدرك
لا ذلك ملاحظة مثوى العقوبة بكراهة ضايع يتجر الى الحرام ولا من جهة حكم العقل حيث يحكم بذلك وهو ايضا مم
لان العقل لا يستقل بكون الشيء حراما من حيث علة بل لا يستبعده فلا مانع من الحكم بحرمة الزامع جلبة اهل الطعام
الذي يوجب الضرر عليه الامن التكليف البتي الثالث لو لم يحرم الضد وتلبس به كاهلا لا بالنسبة الا ازالة الجهالة
مثلا فان بقي الخطاب بالازالة لزم التكليف بالمحال والا خرج الواجب المضيق عن وجوبه وقد اجيب بان الاوامر
الدالة على وجوب الازالة ونحوها فورا محمولة بما لم يكن المكلف متلبسا بواجب والاولى في الجواب اختيار الشق
الاول ولا يلزم جواز هذا التكليف لكون المكلف هو الباعث عليه فيما نحن فيه على ترك الازالة وكحكم بعدم الصلوة ولا منافاة
تنبيه ان الاول ان بعض المحققين ذكر ادلة المثبتين والنافين وضعفها ثم قال ولو ابدل النهي عن الضد

بعدم الامر به فيبطل الجمان اقوى وجاعلة ان الامر بالشيء وان لم يقتضي النهي عن ضده لكنه يقتضي عدم الامر بالضد
فيقف عليه لامتناع الامر بالشيء بالمتضادين في وقت واحد فاذا لم يكن الضد مامورا به فيبطل لان الصحة انما
مقتضى الامر وبدونه يبطل فان الاصل عدم الصحة دونه اولا ان ذلك على التسليم صحة انما يتم في العبادات واما
في المعاملات فلا يتم مطلقا وايضا منع اقتضائه لعدم الامر مطلقا اذ الذي يقتضيه الامر بالشيء عدم الامر بالضد اذا كان
مضيقا واما اذا كان موسعا كما هو المفروض هنا ولا سيما له في اجتماع الامر المضيق والامر الموسع فان مقتضى الموسع انه يجب
ان يفعل في مجموع ذلك الوقت بحيث لو فعل في اي جزء منه اتفاقا لم يتعين عليه الاتيان في آن معين من آنائه وهذا
يظهر ما يجيء لحقيقة من جواز اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد مع تعدد الجهة فان ذلك مع سوء اختيار المكلف اجتماع
مطلق الصلاة في خصوص الدار بعض الثاني ان النزاع في ان النهي عن الشيء هل هو امر بضده ام لا بعينه هو النزاع
في الامر في ادعاء العينية والالتزام ويمكن استنباط الادلة بملاحظة ما سبق والى عدم الاقتضاء ودلوا الدال على الامر
بضد بالخلاف الامر فانه يقتضي النهي عن جميع الاضداد والامر البدلي فيه كيف قولان وقد ذكر الاول على النهي عن
الضد تبرئها لصار جميع المباحات مكروهة لاستيعاب استغراق الوقت بالمندوبات فتامل والى عدم الدلالة
فيه كيف ويظهر من ذلك الكلام في المكروه وضده كيف لا خلاف في ورود الامر بواحد من امرين او
امور على سبيل التخيير ظاهرا واختلفوا في الامر به فذهب اصحابنا وجمهور المعتزلة الى انه كل واحد منها على البدل
فلا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايهما فعل كان واجبا في نفسه لا ان يكون عدله لا عما هو واجب وذهب
الاشاعرة الى انه احد الابدال لا بعينه وهناك اقوال اخر شاذة فمنها انه هو الجميع ويسقط بفعل البعض
ومنها انه معين عند الله ولكن يسقط به وبالاخر وهما لبعض المعتزلة ومنها ما تبرئ كل من الفريقين منه ونسبته
الى الاخر وهو ان ما يفعله المكلف مختاره هو الواجب عند الله فيختلف باختلاف المكلفين وكلها باطلة مخالفة
للاجماع والاعتبار فالاجود الاقوال القولان الاولان وكل الاشكال في تحقق معنى التخيير على مذهب الاشاعرة
من جهة ان الكلي لا تعدد فيه والا لزم التخيير بين فعل الواجب وعدمه ويندفع بان المراد التخيير في افراده فالوصف

بكالم

بكالم المتعلق ويحتمل الواجبات العينية فانها ايضا كلية يخير بين افرادها ولكن يرد عليه ان الكلي في المخير ليس جميع
من الافراد تابع لها في الوجود كما هو الابدال بخلافه في العينيات فانه شامل للافراد وان بقي عليه طبعا فيقع
الاعتبار ان كالكفارة بالنسبة الى الخصال فالمطلوب الكفارة عينا يستتبع التخيير في جزئيات افرادها المطلوب الخصال
تخييرا وبقي الكلام في ثمرة النزاع بين الفريقين فربما قيل ان النزاع لفظي وليس كذلك لكثرة طلب الفائدة
في العقد وما يمكن ان يكون ثمرة له اذا اندرج ما قيل ان النزاع اللفظي ان يبقى ثبات واجبات شرعية تتعلق بالوجوب
من الشارع بها بعينها فيغير نذره بالاتيان بخصال الكفارة الثلث مطلقا على الاول بخلاف ما لو نذر الكسوة فان
الخطاب لم يتعلق بالخصال بل بالمعنوم الكلي الشرعي منها والدليل على الذهبين فالاولون يتمسكون بالتبادر
من قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فان الظاهر منه ايجاب
الطعام والكسوة والتحرير على سبيل البدلية والاشاعرة يقولون كلمة او لاحد الشيئين او الاشياء مهما واذا
جاز تعلق الامر لواحد مبهم كما هو محقق ومستقر والنص الظاهرة عليه يحمل بتعيين ظاهره وكلما [illegible]
اصل هذا المبحث قليل الفائدة فنقتصر على ذلك ولا نطيل الكلام بالكلام في باقي الاقوال عليها وقد اطلنا الكلام
في تعليقاتنا على التهذيب وقد عرفت ان المكلف بالواجبات العينية ايضا مخير في اتيانها في ضمن افراد
شاذة وهذا التخيير عقلي فاعلم ان الافراد قد يكون بعضها ازيد من بعض فالاستثناء الى الامر بالتصدق بكيس درهم ودينار
ويطلق الذكر في الركعتين الاخيرتين على القول به يحصل بتسبيحة وباكثر وهكذا وكذا الواجبات التخييرية فقد تكون متفاوتة
في الحقيقة مختلفات في الزيادة والنقصان كالقصر والاتمام في المواطن الاربعة والاربعين والخمسين في بعض منزوجات
البئر والستة والخمسة في ضرب التاديب واختلفوا في النقص والزائد بالوجوب على اقوال اظهرها ثالثها وهو انه ان كان
حصوله تدريجيا بحيث يوجد النقص قبل القدر الزائد كما في التسبيحة في الاولى والاربعين في الثاني فالمتصف بالوجوب
هو الاول لا غير لحصول الطبيعة في الاول وبه يحصل الامتثال وحصول الافراد في الثاني وان لم يكن ذلك الواجب كله
لكونه فردا من الواجب نعم اختياره مستحب لكونه اكمل الافراد فيكون ثوابه ازيد وهكذا هذا هو دليل من اطلق الوجوب مشغول

عن صورة التبديل واما الثاني بتجنب الزائد فيستدل بانه يجوز تركه لا على جهل فلا يجب وفيه ان الاقل بدل عن المجموع
وعلى ما ذكره يلزم تكرار المسح حين يمسح ثلث اصابع اذ كون الاثنين مستحبا والواحد واجبا وعلى ما ذكرنا فالكل واجب
واحد وهو كحمل الافراد ويمكن حمل التمام ما هيته مخالفة للمقصر فلا يكون تخييرا بين مجرد الزايد والناقص لذلك
لا يجوز الاكتفاء بالركعتين اذا نوى التمام او لا قدر به في الاستثناء ولا مكنة ولا تفعل لا خلاف
في جواز الارتشي في وقت يسوغ فيه كعموم رمضان كما لا اشكال في عدم جواز الارتشي في وقت يضيق عنه للزوم
الخ والاطلاق الادلة على مجموع الصلوة الا الدركة ركعة منها في الوقت اصطلاحي او من جهل الشارع للنص الصحيح المستفيض
بان من ادرك ركعة فقد ادرك الوقت فيكون ذلك شرعا بمنزلة ادراك الوقت بالجمع ويتفرع عليه كونه مؤديا
بالجمع ويضعف كونه قاضيا مطلقا لوقوعه خارج الوقت كما صرح به في التمهيد لتولده واختلفوا في جواز الارتشي
في وقت يزيد عليه المطلق عليه الواجب الموسع والحق وقوعه وفاقا لاكثر المحققين لامكانه عقلا ووقوعه شرعا اما
جوازه عقلا فلانه لا مانع منه الا ما يتخيله الخصم من لزوم ترك الواجب وهو باطل جزما لانه يلزم لو ترك في جميع الوقت
فكما انه يجوز تخيير الشارع بين افراد مختلفة الحقايق فيجوز تخييره بين افراد متفقة الحقايق كخصوصيات
اجزاء الوقت ويظهر ذلك التوسعة في الكان كوقوف عرفات وغيره واما وقوعه شرعا فللامر بالصلوة لا الظهر وصلوتا
الزلزلة وغيرها فلما كان تطبيق اول جزء من الفعل باول جزء من الوقت وآخره غير مراد جماعا وغير ممكن عادة
في الاغلب وكذا يكره الاتصال الوقت ولا مرجح لاحد من الاجزاء مع الاخر فينبغي ان يراد ما ذكرنا جوازه
عقلا والتخيير بين الايقاعات الممكنة في اجزاء ذلك الوقت والخصم لما احال التوسع للزوم خروج الواجب عن
الوجوب فيلزم منه التحتم في تاويل هذه امثال هذه الاوامر فاقروا على هذا مذهب الشافعية الا انهم في الفعل
باول الوقت ونقل ذلك من ظاهر المفيد وابن ابي عقيل بل نقل عنهما القطع على التخيير وجوده قضاء والظاهر
ان مرادهم بالتعقيب هو اذا تركه لا المبني كون التعقيب على الترك في الجميع لكن يرتفع النزاع بل مبنى التعقيب
على الترك في الاول ولكنهم يقولون بالعفو حتى بعد فعله ثانيا ولا كذلك المضيقات فانه لا عفو حقيقيا وفيه

فانه

فانه سنة من وقت العفو خصوصا بانه لو لم يكن الوقت هو الاول لم يلزم كونه قبل الوقت وهو باطل كما في الصلوة قبل
الزوال وفيه انما يتم في مقابل من خصه بالاخر مع ان بطلان التالي على قول ايضا للنص بتقديم الزكوة
نفلا وتقديم غسل الجمعة يوم الخميس واما من نفى فمنعه عن ذلك وغيره وبعض الخصوصية الاختصاص بالاخر فيتم بدوم
المعصية في التاخير لولاه وهو منفي بالاجماع وفيه ان الاجماع مع ارادة اصل المعصية مع حصول العفو فلا يجوز كما هو
ان اول اصل الوقت وهو ان الله وآخره عفو الله وجهل الفارق وقيل انه مراعى فان ادرك آخر الوقت ظهر كونه
واجبا والا فهو نفل فضله في الاول نفل لكنه قد يعطيه الغرض ولسلا اراد ان الوجوب مشروط بادراك الجميع الوقت
فهو في غاية الوهن لبعد ما بين وقد ذكروا في تفسيره وجوها ما ذكرناها في هوامش التهذيب للفائدة في ذكرها
وعلى اخر ما من كونه من باب التخيير في الايقاعات فهل يجب في كل من المتروك بدلا لتسقط العزم عليه ما دام حتى يتعين الوقت
فيتعين الواجب او لا قولان اظهرهما العدم لعدم الدليل وعدم دلالة الامر عليه باحد من الدلالات واما سائر
الادلة فمحل خلاف لاحتمال انه لا بد من مباشرة البدل والمبدل والفعل الواحد والعزم متعدد من لزوم ترك وهما في الكل والفعل
سقط التكليف دون العزم وفيهما ان المبدل منه هو الايقاعات الى ان يضيق فيتعين وتمثل دعوى القطع بان الاشتغال
بالفعل يحصل من غير جهة البدلية وفيه ان ثبوت البدلية لا يقتضي قصد الفعل من جهتها وقد يجاب بكفاية ان البدلية
هنا تابع مسبب من ترك مبدله كالتيمم بدل الوضوء وكخصال الكفارة مع القول بترتيب وتحصيل الظن بوقوع الكفارة
عند تركها لاطلاق البدل على اصطلاح وجهة البدلية لا تعتبر في مثل ذلك حجة ايضا لو جاز الترك بلا بدل لا
فضل عن المندوب وفيه انه لا كلام لنا في الفرد الاخر واما في الباقي فالبدل المحقق هو كل واحد من الخصوصيات المتمايزة
بالوقت ويلزم خلو الترك عن بدل فيما ازالت فيه ولا اثم لجواز التاخير وفيه ان الواجب يستحق تاركه العقاب
في الجملة ويصدق عليه انه لو لم يفعله ولا ترك الافراد مع ظن الموت ومع فرض بقائه الى آخر الوقت يستحق العقاب
وسيجيء انه يجوز التاخير مع ظن السلامة فالموت في ذلك مع عدم التقصير لا يخرجه عن الوجوب وايضا لولاه لزم ترك
في الوقت وقبله ويخرج عن الوجوب وفيه ترك في الوقت بمعنى البدل وهو الجزء الاخر من خصوصيته بخلاف ما قبل الوقت

وبانه يجب فيه حكم خصال الكفارة كسقوط كل بفعل الآخر وحصول اليقين بتركهما وفيه ان سقوط كل بفعل الآخر
بمجرده لا يستلزم الوجوب ان اريد بمجرد الرخصة في الترك وان اريد حصول اليقين بتركهما فهو اول الكلام فان
الكلام انما هو قبل تضيق الوقت مع ان كون الرخصة في الترك لاجل حصول العزم للغير والاخر اول الكلام مع
تسليم وجوب العزم فعلى تقدير تسليمه انه بدل الفعل بل لان غير الفاعل يجب عليه العزم على الواجبات اجمالا
وتفصيلا متى استشرط الكف وهو من تمام الايمان ولازم المؤمن ولا اختصاص لواجب المسح ولا بما بعد الوقت
بل يجب لو قبل غير من سنة فوجب العزم ليس من جهة انه بدل الواجب ولكن لما كان العزم على الفعل بعد دقوعه مشتبها
فيتوهم بعد الفعل انه كان احد الواجبين المخيرين واسقط الآخر مع انه قد يتامل في اصل وجوبه ايضا لان غاية
الامر انه يجب على المؤمن ان لا يعزم على الترك بعض الالتفات واما وجوب العزم على الفعل ففيه اشكال ولا تلازم
بينهما كما توهم لثبوت الواسطة وتوجيهه ما قيل انه لو وجب العزم فيلزم انضمام بدل آخر وبعض الابدال مثل العزم على
صوم رمضان وحج رسول مباح ولم يقل باحد التوسعة في الوقت اما محدود كالظهر او غير محدود
مثل ما وقته العمر كالحج وصلوة الاداء والنذر المطلق وتضيق الاول بتضيق وقته او بظن الموت والثاني
بظن الموت وشك ظن الموت الظن بعدم التمكن فيتعين من ضاق عليه الوقت بالتاخير انتهى لان اليقين بالبراءة
لا يحصل الا بالفعل ويحتمل وجه عدم اشتغال الذمة يقينا والمراد اليقين في مرتبة الامر والاطاعة لا ان براءة
الذمة لا يحصل بالاتيان فيما بعد ولو ظهر بطلان الظن فافهم ذلك ثم لو ظهر بطلان الظن فالظاهر تحقق المعصية
لانه مكلف بالعمل بالظن وقد خالفه فصار عاصيا كما لو وطئ امرأة بظنه الاجنبية وشرب ضد البطة الخمر
ونحو ذلك فلا ريب في العصيان انما الاشكال في انه قضاء لو اداء للاشهر الاقوى الثاني لانه وقع في وقته وقيل
انه قضاء لوقوعه بعد الوقت بحسب ظنه وصفة ظاهرا فان الملامة الذي فاجاءه الموت فلا عصيان عليه
بالتاخير وفيها العصيان فيما وقته العمر للزوم خروجه عن الوجوب الا بخلاف الوقت فانه يجوز التاخير فيه الى تضيق
الوقت وتضيق الوجوب هو الحكم بحث لان ذلك يرد في الحدود ولو ظن الملامة الى آخر الوقت مع ان غير المحدود

ليس

ايضا تضيق وقته وتضيق عند ظن الموت وما يتضمنها على توسع الوقت والتخيير في التعرف لانه
بدلالة الاشارة فلا يكون الشك باستصحاب يلزم المكلف في اول الوقت في جزء آخر فما كلف في اول الظهر انما هو
مكلف بالمطلق صلوة الظهر فيما قول باعتبار حال الوجوب في مشتد التعرف الصلوة يكون الشك باستصحاب وجوب اتمام
اول الوقت لان المكلف مخير في اول الوقت بادا المطلق صلوة الظهر في اي جزء من الاجزاء ويكون الى نفوذ في الاجزاء
في نفس الامر العقر والاتمام والصلوة بالتيمم والغسل الوضوء وصلوة الخوف وصلوة المريض وغير ذلك تخيير المكلف في التعاقب
في هذه الاجزاء تخيير في لوازمها فافهم ذلك وحينئذ فلو شك وحينئذ فلو شك تغيرا او مع ما تغير الاشارة من ملاحظة دليل على الوقت
الظهر مع دليل على اباحة الفرض مثلا كما لا يتفاوت اقل كل من الامرين فتامل الوجوب الكفائي ما قصد به تحقق
كفعل البعض ولا يتعلق الغرض بصدوره من كل واحد من المكلفين او بعين منهم كخصائص النبي ص ولا ريب في جوازه عقلا ووقوعه
شرعا كالجهاد والمقصود منه حفظ الاسلام واذلال الكفر وصلوة الميت المقصود منها احترام الميت والحق انه واجب على الكل ويسقط
بفعل البعض لا كما قيل بسقوطه بالجميع ولا كما قيل بسقوطه بالبعض الغير المعين لانهم لو تركوه لعصوا لذلك بالترك واستحقوا
العقاب جميعا باتفاق الخصم وهو معنى الوجوب واما السقوط بفعل البعض فاجماع حجة القول الثاني انه لو تعين
عاملا واحدا كان سقاطه عن الباقين دفعا للتكليف بعد تحققه فيكون نسخا فيقتضي الاخطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ
فلا يسقط بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب على واحد ويكون التخيير بين الجميع بالذات
وكل واحد بالعرض واجيب بان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون لغير النسخ كاشفا عن الوجوب كاحترام الميت
مثلا فانه يحصل بفعل البعض ولهذا يجب السقوط لا قبل البعض وبان الوجوب لو لم يتعلق بكل واحد فكيف ينوي كل
منهم الوجوب وحجة الآخرين وجوه الاول ان الوجوب لو كان على الكل لما سقط بفعل البعض وفيه انه استصحاب محض ومثله
يجري في الواجبات العينية ايضا كما سبق ما دين رجل بادا مبترع عنه الثاني انه كما يجوز الامر بواحد مبهم الذات فيجوز
الامر بمبهم فان الجمع ما نعاهر الابهام وقد لوحظ بفعل البعض كان فيكون واجبا على بعض مبهم فان بالجمع بين
وفيه انه قياس مع الفارق لانكم تقولون بتاثيم الكل على ترك ذلك البعض المبهم فيما نحن فيه بخلاف الامر بواحد

بهم فان التيمم ليس على ترك الواجب بل التوهم لكل جزء ترك الكل دليل على الوجوب على الكل لا معنى العقاب
شخص عن شخص آخر فتمرة النزاع اذن انما هو في اتصاف كل واحد منها بالوجوب وعدمه اذا صدر عن الكل وتفرع
عليه ثمرات الثالث قوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة الاية فان التهديد والتهديد على طائفة منكرة بهمة
وجب بان المراد بيان ما يسقط جميعا بين الادلة مع ان استقلال الجمع يوجب اختلال النظم والعسر والحرج وكما ان
الشروع واجب فالاتمام ايضا واجب فالتقوة انما هو لوجد الشفقة ثم ان الوجب الكفائي لا يسقط الا مع حصول العلم بفعل
الآخر وهل يعتبر الظن الشرعي مثل شهادات العدلين ونحوها فيه قولان الاقرب الاعتبار والظاهر ان مجرد العلم
بحصول الفعل من مسلم يكون كافيا عملا بالفعلة على الصحة بمقتضى الادلة القاطعة فلا يعتبر الحوالة وتمام هذا الكلام
في الفروع واختلفوا في ان الامر المتعلق بالكلي ظاهر في المطلوب به هو الماهية او الجزئي المطابق للماهية
الكلي الحصول وجزم بعضهم بوضعه بالخصوص ايضا لانه هو الموجود في الاعيان والاقرب الاول للتبادر عرفا ولان
الاوامر ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ونقل فيه الكافي اجماع
اهل العربية ولا يفيد الوحدة الا اذا كانت الحدث مع ان الاصل عدم الزيادة والظاهر ان من يدعي ان المطلوب هو الفرد ايضا
لا ينكر ذلك بحسب اللفظ والعرف اللغة ولكنه يدعي ذلك بمثبت القرينة على خلافه من جهة العقل فقد تريهم لا ينكرون
ذلك في شيء من الموارد مثل انهم يقولون في بحث افادة الامر للمرة او التكرار والفور وعدمه وغير ذلك ان الامر
لا يقتضي الا طلب الماهية فلعل مرادهم ان حقيقة اللفظ وان كان يقتضي ذلك الا ان العقل يحكم بان المراد هنا هو الفرد
لان مطلوب الشارع هو الممكن وجوده وما لا يمكن وجوده يستحيل طلبه من الشارع للزوم التكليف بالمحال والماهية مما لا وجود
له في الاعيان وثبت ان المطلوب هو الفرد وجوابه ان المستحيل وجوده في الخارج هو الماهية بشرط ان لا يكون مع وصف
ولا هو لا بشرط شيء يمكن وجودها باي الفرد والممكن الواسطة كما في فجواز التكليف به فيكون الفرد من مقدمات حصولها
فيجب من باب المقدمة وذلك لا يستلزم نفي الماهية الطبيعية فان قلت في هذا الاصل متفرع على النزاع في وجود
الكلي الطبيعي وعدمه وما ذكرته انما يتم على تقدير تسليم وجوده ولعل الخصم لا يسلم ذلك قلت اولا ان ما حققه المحققون

هو موجود عين وجود الافراد وبعينه في الخارج وثانيا ان المقام يتم بدون ذلك ايضا فان منكري وجود الكلي الطبيعي
لا ينكرون ان العقل ينتزع من الافراد صور الكلية فلحظة تارة من ذواتها واخرى من العوارض المكتنفة بها بحسب
الاستعدادات المختلفة واعتبارات شتى كما صرحوا به وان لم يكن لها وجود الا في العقل فتلك الصورة هي الكلي الطبيعي
على هذا الذي هو المراد ولا ريب ان لزوم اتحاد من الفرد لصدقها عليه عرفا وعدم وجودها في الخارج انما يظهر بعد التدقيق
الفلسفي واما اهل العرف فلا يعلمون ذلك ولا يفرقون بين ما كان وجوده مستلزما عقلا او مقتضيا او بالاضافة فلا
يفهمون من الامر ان مطلوب الامر هذه الطبيعة المطلقة لا بشرط غاية الامر انكار تحققها في نفس الامر الا بايجاد
الفرد ولا يضر فيه مع القدرة عليه بالواسطة كيف في المقام ذلك قوله الاشتراك محاربة الاشتراك وان كان امرا
اعتباريا وحاصل المرام ان اهل العرف لا يفهمون من ذلك ان الخصوصيات المعينة لا دخل لها في الامتثال بل يكفي تحقق
هذا المفهوم في الخارج على اي كيفية كان وان كان اعتقادهم بحقيقته في الخارج فاسدا في نفس الامر ولا يعرف هذا الاعتقاد
في حصول الامتثال نعم هذا النزاع يثمر في المسائل الفقهية على ان نقول انما يتم اذا دل دليل على ان المعلم لا بد ان يكون هو الفرد
واما بعينه والشخصه وارادته فرد معين فلم يدل عليه دليل من اللفظ ولا من العقل ولا ريب ان فرد اما من الطبيعة
ايضا على ولا تحقق له في الخارج على هذا الحكم وارادة فرد دخاص بحكم فان قلت انا نريد من فرد ما الفرد الافراد
بمعنى ان المطلق هو كل واحد من الجزئيات المعينة المتحققة على سبيل التخيير وليس ذلك من باب التعلق بالكلي قلت قد مر
الفرق بين الواجب التخييري والمبين وان تخيير المكلف في افراد الواجب المعين ليس من باب الوجوب التخييري وان لما
بقي فرق بينهما مع انهم نازعوا في الواجب التخييري على اقوال اخرى ولم يتنازعوا فيما نحن فيه اصلا وهو من اعظم الشواهد
على ان الامر هنا شيء واحد وان التخيير بين الافراد انما هو من باب حكم العقل من جهة وجوب المقدمة او من خطاب الشرع ايضا
بخطاب تبعي لا ان يكون خطابا مستقلا كما هو مقتضى قول الخصم فانه يقول ان مطلوب الشارع في الامر المتعلق بالكلي هو الافراد
تخييرا لا على الاطلاق ولكن نقول ان وجوب المقدمة يقتضي الاخذ في اتيان ايها شاء بشرط الخطاب بالكلي ايضا الافراد
الواجبات التخييرية لا بد ان يكون منظورة بالذات ومقصودة والمطلوب هنا التخيير في اتيان هذه الطبيعة في ضمن اي فرد

وان وجوده

من الافراد فالخبر بها ليس من حيث انها شيء متصلة بذاتها بل من حيث انها شيء متصلة بذاتها
بل من حيث انها مصاديق لهذا المفهوم فقول الكلام في وجوبها الاخير الاشتمال بايجاد المفهوم وتحصيله في الخارج
ولو في نظر اهل العرف فما يرى منهم كون اكثر خطاباتهم مجازا فان قلت على ما ذكرت من كفاية مطلق الايجاد
الكلي مع الفرد فيصح اطلاق الكلي كون اكثر وارادة الفرد حقيقة وان كان الايجاد غير واقع في نفس الامر فلا مجاز قلت
فرق بين قولنا اعتني برجل وتاتي برجل وبين امرك الرجل المرأة والمسلم في كون الكلي حقيقة في الفرد دون
في غير الحكم انما هو الرجل الخاص مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة فلم يتعلق الحكم اولا وبالاصالة على الفرد الخاص ولم
يقصد من اللفظ دلالة على الخصوصية وبذلك يمكن ادراجه في تحت الحقيقة ايضا ولا الثالث فلا اشكال فيه في الفرد
لا اولا وبالذات ولا ثانيا وبالعرض لما لم يمكن الاشتمال الا بالفرد وجب من باب المقدمة ولا ريب ان الاول الاولى
من قبيل الثالث فلا ريب ان ارادة الفرد من ذلك مجاز واما ما قيل من ان الخلاف في هذا الاصل انما هو من
عدم التمييز بين الماهية لا بشرط وبينها بشرط لا وحمل كلام النافي على ارادة في هذا الاصل النافي فهو بعيد عن
انظار العلماء

اعلم ان صيغة الامر مثل اضرب لها جهات ثلث بلاحظة الكلية والجزئية بالنسبة
اليها الاول بلاحظة كونها كلية بالنسبة الى الطبائع راجع في القول بكونه حقيقة في استعماله في كل واحد من الوجوب
والندب استعمال في افرادها فيكون مجازا والثاني بلاحظتها بالنسبة الى افراد الضرب والثالث بلاحظتها بالنسبة
الى المخاطبين وهذه الوضع متغايرة بالذات وبالحكم ووضعها بالنسبة الى المواد الضرب والثالث بلاحظتها بالنسبة
الى المخاطبين هذه الوضع متغايرة بالذات وبالحكم ووضعها بالنسبة الى الثالث حرف والحروف واما الاولان
فقد عرفت حكم الثاني هنا وضع المشتقات والملحوظ فيه هو المادة واما الاول فالظاهر انه من باب
وجاء رجل من اقصى المدينة وكونه حقيقة انما لا يمكن من قطع النظر عن النسبة الى الفاعل وقد نسبة الامر على بعض
الامر من حيث كيفية الطلب وضع حرفي كوضعه بالنسبة الى ملاحظة النسبة الى الفاعل التي تعدم جاز
مع علمه

فتدبر وانظر لتمام التحقيق في باب العموم والخصوص ٣

نسبتي والموضوع له هو الافراد فلا جرم في استعمالها في الافراد على ما هو التحقيق في وضع الاعلام والحروف لاجل التعلق بالطبيعة والظاهر ان الوضع فيه بحسب الطبيعة وانما هو متعلق بالهيئة لا المادة ٣

مقدمة معنى ان الواجب المشروط اعني ما يتوقف وجوبه على امر يتوقف وجوده على وجوده يشبه ان يقع على الاشتراط مثل قوله
تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا على من كان حاضرا ويجوز ذلك ويحكم العقل مثل توقف
الواجب على الممكن منه فيتوقف عليه وجوبه كيف لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق ومعنى الشرطية التي يعلق على ما يعلم منه
انه مما لا يقع عن العالم بالعواقب ولا يكون الشرط منه على ظاهره فان ظاهره الجهل بالوقوع وهو في العلم محال
الاشتراط الى حكمين مطلقين ثبوتي بالنسبة الى الواجد وسلبي بالنسبة الى الفاقد ثم اشتراط انما هو بالنسبة الى المكلفين
الى ما يليق فالموقوفات الثلاث ملاحظة هي كل المكلفين منها كل بكونها مطلقة وهو اذا جمع المكلفين جميع الشرائط العقلية العامة
والشرعية ومضى من الوقت مقدار ما يمكن من ادائه فيصير ما كان لهم بكونها مطلقة بالنسبة الا الاطلاق فيه لعدم الشرط
في اول الوقت لمن لم يجزه ما دق بيقينه الا التمام ومنها كل الظن بالاطلاق بالنسبة اليهما كالعلم الحكم الذي يظن
ثانيا الى ان يتم الوجب ولا ريب ان مع هذا الظن بالاطلاق بالنسبة اليهما كالعلم الحكم يجب الاقدام على الواجب
دخول وقته بل قبل الدخول فيما يتوقف عليه كالحج عن البلد الشاسع وهذا مما لا ريب فيه بل لا يمكن تحقق التكاليف
الشرعية الا بذلك سيما في المضيقات وهذا ارسال الرسل وانزال الكتب وشرع الشرائع بل هذا نظام العالم وابقاء
بني آدم على ذلك فيكفي الظن ويجب التقييد والقول بان التكليف يتجزى بالنسبة الى اجزاء المكلف به فهو مع انه في محل
المنع بالنسبة الى الدلالات المعتبرة من اللفظ كما ذكرنا في مقدمة الواجب لا يتم العلم قبل حصول ذلك الجزء
وبالجملة يخرج عن المتنازع مع ان الكلام في نفس التكليفات لا اجزائها والمراد بالشرط في محل النزاع هو شرط
الوجوب سواء كان شرطا للوقوع ايضا كالقدرة والحكمة من المقدمات العقلية المحضة وعدم السفر وعدم الحيض للصوم
فيما جعل الشارع شرطا للوقوع مذهب الجمهور وبالجملة لا كلام فيما كان مقدمة للوقوع فقط كالطهارة بالنسبة
الى الصلوات لانه يجب تحصيله كالواجب ولا يلزم من امر الآمر اذا علم انتفائه نقض وقبح وان علم انه يتركه اختيارا
لان الامر مستلزم بالاختيار اذا تقرر هذا فنقول ان مقتضى الكلام الاول انه هل يجوز توجه الامر الى
المكلف الفاقد للشرط مع علم الآمر بانتفائه وان لم يكن المراد نفس الفعل المامور به بل كان المراد مصلحة

اما المشروط

اما الشرط

ولا يكتمل النصاب من الزراعة
ذا الزكوة ولا يحصل ارادة المكلف
منه ذات فهو لا يتم الا على ٣

لا يتم في الانتهى

اخرى حاصلة من نفس الامر من العزم على الفعل وتوطين النفس على الاشتغال به ابتداء والامتحان ام لا والثاني انه
هل يكون توجه الامر الى المكلف الفاقد للشرط مع علم الامر بانتفائه وان لم يكن المراد نفس الفعل المامور به بل كان
المراد ارادة النفس المامور به مع العلم بعدم الشرط ام لا والظاهر وقد خفي على كثير منهم كما يظهر من اسد الاصوليين
المتداول في السنة الاصوليين المفيدة في تعريفاتهم هو النزاع الثاني فالحق في الاول الجواز ولا يخفى ان كلام من انكر جواز ذلك العموم في شرحه حيث قال ان ذلك غير جائز
لا يتمشى من الاخرى بالجهل لا يستلزم من اعتقاد الامر ارادة الامر الفعل المامور به وتحققه ويظهر ذلك من صاحب المعالم
ايضا في اثناء البحث وفيه انه لا يتم في ذلك اما اولا فلما بينا انه قد يحصل العلم للامر بكونه مكلفا باصل الفعل
لاحتمال انتفاء الشرط الممكن بل الدائر على الظن فلا يستلزم الاعتقاد الجازم ولا يفيد الظن مع انكشاف فساده
كما هو الشاهد في العومات الشاملة لقاطبة المكلفين مع ان كثيرا منهم لا يتمكن عن الاتيان والا لانتفى الوجوب المشروط
غالبا غاية الامر كون ذلك الاستعمال مجازيا تاخرت عنه قرينة وتاخيرها انما يقبح اذا كان عن وقت الحاجة واما
عن وقت الخطاب فلا يقبح فيه كما يجيء تحقيقه والثاني انه قد ذلك لا يستلزم نفي النسخ الجيء على ظاهر الحكم الثابت وعلى
القول بالجواز قبل حضور وقت العمل فالملازمة ظاهرة فالحاصل ان الامر حقيقة في طلب نفس الفعل ومجاز في طلب
العزم عليه والتوطين له لعقد الامتحان وغيره وانكشاف عدم الشرط قرينة على ذلك متاخرة عن الخطاب وما قيل ان
الامتحان لا يصح في حق تعالى لانه عالم بالعواقب حقيقة ما لا يخفى اذ لا يجري فائدة الامتحان في خصوص العلم للامر بل قد يكون
للغير والمكلف ولاتمام الحجة كما لا يخفى وبما ذكرنا يعلم الجواب عما يقال في هذا المقام ايضا بانه لو جاز الامر مجردا عن
في نفس الامر مما ذكر لما دل الامر على وجوب المقدمة ولا النهي عن ضده ولا على كون المامور به حسنا فان الدلالة
على المذكورات انما هي من خواص الصيغة فلا يجري فيها الا بقرينة على المجاز ومجرد الاستعمال لا يوجب الحقيقة حتى يحصل
الاشتراك الموجب للاجمال المانع عن الدلالة ومن عدم ارادة المذكورات في بعض الاحيان لا يلزم عدم دلالة اللفظ
من حيث هو واما المقام الثاني فمذهب اصحابنا فيه عدم الجواز وجمهور العامة على الجواز وربما فرض بعضهم جوازه
مع العلم الامر بانتفاء الشرط ايضا لنا انه تكليف بما لا يطاق اما فيما انتفى فيه ما يتوقف عليه الفعل عقلا فواضح

وامافيما

وامافيما انتفى فيه ما جعله الشارع شرطا للوجوب والوقوع من كعدم السهو والخوف والخوف في السفر
ومن في حال الحيض فظاهر لاستحالة تكليف الناسي والنائم والمجنون والحائض شرعا وكذا الكافر في حال الكفر فمنع شرعا
تكليفه بالوجوب والحرمة مع اتحاد الجهة ممتنع كما يجيء ولا فرق عندنا بين المنع بالذات والمنع بالغير في قبح
التكليف الا فيما صار الامتناع من جهة سوء اختيار المكلف فلا يرد ما اجاب به ابن الحاجب وغيره بان العلم
التكليف به هو المح الذاتي لا الاختياري لا ما اورده من المنفق بلزم عدم صحة التكليف مع جهل الامر كيف لا تراك
امتناع الامتثال وحينئذ لا نقول بالكفر حتى يقبح التكليف في امتناع الامتثال وهذا لا نقول بالكفر
حتى يقبح التكليف في امتناع الامتثال بل جوز ذلك مع علم الامر به وان القبح انما هو في هذه الصورة وجوه الاول
ان حسن الامر قد يكون للمصالح متعلق بنفسه دون المامور به كالعزم والتوطين ونحوهما وفيه ان هذا خروج عن المتنازع
والثاني انه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يصح احد واللازم باطل بالضرورة من الدين واما الملازمة
فلان كل ما لم يقع فقد انتفى به شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف وفيه ان الكلام في شرط الوجوب والارادة
شرط الوقوع لا غير نعم يصح ذلك على القول بكون العبد مجبورا في الارادة وبطلانه بديهي الثالث
لو لم يصح لم يعلم انه مكلف وهو باطل بالضرورة اما الملازمة فلانه مع العلم بعدم يقطع التكليف وقبله لا يحصل
العلم بقابليته على صفات التكليف الى التمام والمراد بالعلم بالابتلاء به فيما بعد فلا يفيد حصول العلم في الواجب
الموسع لو تعين الوقت بمقدار الواجب جميعا للشرائط مع عدم الفعل فيلاحظ وقد الكلام بالنسبة الى ما عدا من الزمان
يمكن ايقاع الفعل فيه وفيه منع الملازمة لو اراد من العلم اعم من الظن المعلوم الحجية كما مر الاشارة ومنع بطلان التالي
لو اراد خصوص العلم ودعوى الضرورة مكابرة وعناد مع ان انقطاع التكليف حال الفعل ايضا على كلام الرابع لو لم
يصح لم يلم ابراهيم ع وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علم قطعا والالم يقدم
على قتل ولده ولم يتهيأ الى هذا الواجب عنه بالمنع من التكليف ابراهيم ع بالذبح الحقيقي بل انما كلف بعد ذلك
كما لا يخفى وتناول الدية وكون ذلك بدلا لقوله تعالى قد صدقت الرؤيا واما جوابه ع ملائكته من ان

يؤمر بعد ذلك بالذبح لنفسه لجريان العادة بذلك ولما الفداء فيجوز ان يكون عاطفا انه يؤمر بعد ذلك بالذبح لنفسه
لجريان العادة بذلك ولما الفداء فيجوز ان يكون عاطفا انه يؤمر به او عالما يؤمر به من المقدمات اذ لا يجب ان
يكون الفدية من جنس المفدى وفيه ان ذلك لا يناسب امتحان مثل ابراهيم ع واشتهاره بالفضل لذلك وكذا
ولده عيسى ع واشتهاره بذبح الله ولما ورد ان المراد بذبح عظيم هو الحسين ع والاشتهار بتصديق الرؤيا
معارض بان ذبحه مع كون المجاز في الاول اظهر كما لا يخفى وقد يجاب بكفاية ان ذلك من باب البداء الذي يقول
به الشيعة وهو مشكل لان البداء انما هو في الافعال التكوينية الالهية لا الاحكام والذي يجري في الاحكام هو
النسخ نعم قد يطلق كل منهما على الاخر مجازا فيقال ان النسخ بداء في الاحكام كما ان البداء نسخ في الافعال
ويمكن توجيهه بان المراد حصول البداء فيما ظهر فعله لله تعالى وعلم من قبله انه يذبحه ويصدر عنه الذبح بقرينة
قوله تعالى اني في المنام اني اذبحك لا ارى انه يذبحك فيكون في المنع مجازا عن حصول هذا الفعل في الخارج
بدون منع الله تعالى ثم بداء له تعالى فلم يقع في الخارج مثل اخبار عيسى ع عن موت العروس ثم ظهور خلافه فلكن يرد
عليه ان رؤيته ذبحه في المنام مسببة عن امره تعالى فيدور الكلام ويشهد بذلك قوله تعالى حكاية عن يحيى بن
يا ابت افعل ما تؤمر فالاولى جعله من باب النسخ والقول بجوازه قبل العمل سيما عند حضور وقته او من باب ارادة
العزم والتوطين فيه فتامل مع ان حصول العلم للابراهيم في معرض المنع لم يكن بسبب الظن المتبع في مثل هذا
المقام مع ان الوجوب الشرطي فيما لو كان واحدا والحال واحد ايضا مشكل فتدبر وا مما يتفرع على المشهور لزوم
القضاء على المكلف اذا فعل الوقت وجن او حاضت المرأة قبل مضي زمان يسع الصلوة واتفاق العجز
لمن وجد الماء ولم يمض زمان يمكن عن الماء او منع عنها مانع فلا يكون مكلفا بالمائية فلا ينتقض
والمشهور انتقاضه ولعله موجه بظاهر النصوص ومنها لو منع عن الحج في العام الاول ثم مات او تلف
ماله فلا قضاء وفروع المسئلة كثيرة وربما جعل منها لزوم الكفارة على من افطر في شهر رمضان ثم مرض في
ذلك اليوم او حصل له مضطر آخر من سفر ضروري او غير ضروري وكذلك وفيه ان ذلك لا دليل على انحصار الكفارة

في افطار

في افطار الصوم التام المنفس للمدى بل قد يجب لانه فعل حرام وافطر صوم رمضان بجنبه الذي عليه العمل في التكليف
وذلك مع الخلاف فيه بين الاصحاب فتامل ان اتبع اذا وجب شيئا ثم نسخ وجوبه
هل بقي الجواز ام لا والظاهر ان الجواز الثابت بالبراءة الاصلية ثابت جزما وان الاشكال في بقاء الجواز الذي استفيد
من الامر فمحل النزاع هو في ثبوت حكم آخر شرعي من الاباحة بالمعنى الاعم او الاستحباب وعدمه فالاقوى عدمه بل يرجع الى الحكم
السابق من البراءة او الاباحة والتحريم بالنظر الى الموارد مثل ان يكون من العبادات فيحرم لكونها تشريعا بدون الاذن
او المعاملات او التلذذات فيكون مباحا او لا مطلقا فالاصل البراءة من اللزوم لاصالة عدم ترتب الاثر
او بالنظر الى الاقوال فيما لم يرد فيه نص فان منهم من قال فيه بالتحريم ومنهم من قال غير ذلك فما يتوهم من ان المراد
رجوع الحرمة المنوطة مثلا لو فرضت ثبوتها قبله لكفى بالحل بالجملة المراد عدم بقاء الجواز المستفاد من الامر بالبراءة
الشرعية فلا لا رجوع الحكم الى بقي مواد مكان الحكم الشرعي منوطا وحمل النزاع بما اذا قال نسخت الوجوب او فسخته او نسخت
المنع عن الترك ونحوها اما لو حرمه او صرح بنسخ مجموع مدلول الامر فلا اشكال جزما على بقاء الجواز بين الامر الاجماعي
دل على الجواز مع المنع من الترك فالمقتضي للجواز موجود ونسخ الوجوب لا يحصل منه التعيين برفعه لحصول منافاة برفع
المنع عن الترك فان رفع المركب يحصل برفع احد جزئيه وعدم بقاء الجنس مع انعدام الفصل انما يسلم لو لم يخلفه
فصل اخر ولا ريب ان رفع المنع عن الترك يستلزم جواز الترك فيرفع انضمامه الى جواز الفعل يحصل الاباحة فيه
ان الجنس والفصل وجودهما في الخارج متحد ووجودهما في الخارج انما هو في ضمن الفرد فلا معنى للتفكيك بينهما مع
ان الحقيقتين هم مرجوا بكون الفصل علة لوجود الجنس مع ان الاحكام منحصرة في الخمسة فلا يتصور الانفكاك عن واحد
من الفصول الاربعة التي يتركب الجواز منها وما قيل في الاحتجاج من نيابة الفصل الآخر فيه ان الحصل الجنس في ضمن
الفصل الاول غير الحاصل في ضمن فصل آخر فاذا انتفى الحاصل الاول فالذي اوجد حصة له تباينه فان قلت
ان وجوده مستمر قلت علية الفصل لوجود الجنس والمفارقة بين الحصول الاول والحاصل الاخر مع القول بالاستصحاب وان تقارن
رفع الفصل وجود فصل آخر في الخارج سلمنا لكنه معارض باستصحاب عدم الفصل فان جواز الترك حال ثبوت

الوجوب كان مشتبه يقينا وحصول الاذن مشكوك فيه فان قلت لا ريب في حصول القيد لان جواز الترك حاصل برفع الوجوب
مطلق استصحاب الجواز ثم المطلق قلت سلمنا ذلك لكن الاصل عدم الارتباط والتقييد فان قلت الارتباط و
التقييد امر اعتباري وعند حصول المطلق وانتفاء المورد فلا معنى لعدم اعتبار ذلك قلت سلمنا ذلك لكن نقول الاصل
عدم تحقق اللحوق وهو مستصحب غاية الامر حصول الظن باللحوق بالاستصحاب ولا يقين لان الانضمام في نفسه يحتاج
الى اليقين بثبوت المنضم اليه وهو غير متيقن لانه كما يحتمل تعلق النسخ بالمنع عن الترك فقط يحتمل التعلق بالمجموع
فلا يبقى قيد ولا مقيد فعدم اليقين بالانضمام انما هو لعدم اليقين ببقاء المنضم اليه فكما ان بقاء المنضم الراجحي
الجواز مستصحب حتى يثبت اليقين بخلافه فكذا عدم لحوق القيد به متيقن حتى يثبت اليقين بخلافه واللا
لا يوجب اليقين فيتعارض الاستصحابان ويتساقطان فيبقى المورد بلا حكم وبعبارة اخرى فكما ان الاصل
بقاء الجواز الذي في ضمن الوجوب فالاصل عدم تحقق الاباحة بالمعنى الاخص او الاستحباب فان جميع الاحكام
الشرعية الاصل عدمها ومن طريق بيان البون علم ان الباقي على القول بالبقاء هو الاستحباب لا الاباحة
ولا غيرها مما يتوهم فان المجلس الموجود هو المطلب الراجح ثم ان هذا الاصل وان قل فروعه بل لا يجري في الاذن
فرع الا ما توهمه بعض الاصحاب من تشريع جواز الجمعة بعد انتفاء الوجوب العيني بسبب فقد شرطه اي حضور
الامام او نائبه او تحريمه لبقائه بلا دليل والعبادة بلا دليل حرام وهو باطل كما ستعرف لكن له نظائر كثيرة
الفروع عظيم الفائدة وهو ما اشتهر في السنتهم من ان بطلان الخاص لا يستلزم بطلان العام والتحقيق
خلافه كما بينا في فروعه ان القضاء تابع للاداء والتحقيق خلافه ومنها ان الوضوء لا يجري في الغسل اذا
تذروا ومنها انه لو نذر الوقوع صلاة في مكان فالارجحان فيه والتحقيق انه لو نذر الوقوع صلاة الظهر
مثلا او نافلة في مكان الارجحان فيه فلا ينعقد على القول باشتراط الارجحان في النذر واما لو نذر الوقوع
ركعتين مبتدئة في المكان المذكور فينعقد لان عدم اعتبار الخاص لا يستلزم عدم اعتبار العام فلا بد
ان ينعقد ليعمله ولو في غير ذلك الموضع بل لان مورد النذر هو ذلك الفرد وهو راجح باعتبار الجمع

الوجود فيه

الوجود فيه ومنها لو باع العبد الماذون او اعتقه ففي انتقاله وجهان بل الوجهان يجريان لو صرح بكونه وكيلا
ايضا فان الاذن الحاصل من جهة كونه مالكا قد ارتفع والبقي كلا الاذن الى غير ذلك من الفروع مثل ان يقدر الحجة
حيوانا خارجا قبل ذلك فلا يجب آخر بل الظاهر انه كما لا يجري الاستصحاب في الاجزاء العقلية لاثبات الاحكام
الشرعية كذلك لا يمكن الاستدلال عليه بمثل قولهم ما لا يدرك كله لا يترك كله والمعسور لا يسقط بالميسور واذا امر المتكلم بشيء فاتوا
منه استطعتم بخلاف الاجزاء الخارجية فيجب غسل الاقطع بقية العضو الوضوء وكذلك وما انتفاء الشرط فليس
كذلك فيه في شيء فيما تقدم يتفق المشروط بشرط وهو ليس بمنتج جزما وبديهة لتجرده آنا فآنا في جميع الازمان و
صلاة الجمعة بالمتقدمة من القبيل وهما قرينا نظر لك بعد التأمل حال النسخ الاستحباب ونسخ الكراهة وغيرهما
وكذلك الكلام في الاقسام العام والخاص قانون الحق ان الامر يقتضي الاجزاء وتحقيق هذا الاصل يتوقف
رسم مقدمات الاولى الاجزاء هو كون الفعل مسقطا للتعبد به وانما يكون اذا اتى المكلف به مستجمعا
لجميع الامور المعتبرة وقيل هو عبارة عن اسقاط القضاء وكما سيجيء نظيره في الصحة وهو اخص من الصحة اذ مورد الصحة
اعم من مورد التعبد حيث يشمل العقود والايقاعات بخلاف الاجزاء لهذا اللفظ قد وقع في كلام بعضهم وهو يوهم
بخلاف المقصود والاولى ان يعبر عن المعنى الاول بحصول الامتثال وعن الثاني بسقوط فعله ثانيا اعم من الاعادة
والقضاء فان ما لا يكون مسقطا للقضاء لا يكون مسقطا للاعادة بطريق اولى والظاهر ان مراد من عبر بالاجزاء
هو ذلك ايضا وان لم يساعده العبارة ويشهد بذلك انه قسم على دلالة الامر على الاجزاء بالمعنى الاول
دون الثاني الثانية كون الامر مقتضيا للاجزاء هو ان اتيان المكلف على وجه مقتضى الامر والمفهوم
منه مستجمعا لشرائط المستفادة من الامر بحسب فهمه وعلى مقتضى تكليفه كما عرفت ولكن الاشكال في حقيقة الامر
وتعيينه فان المكلف قد يكون لشيء واحد في نفس الامر وقد يحصل العلم به للمكلف ويستجمع جميع الامور المعتبرة على
سبيل اليقين وقد يكون كذلك ولكن المكلف لم يحصل له سوى الظن به وما يستجمع تلك الامور كما يحصل للمجتهد
في الفتاوى فان اجتهاده على الظن المستفاد حجة عرفا من العقل والنقل وقد يكون كذلك ولكن اتى بعض

بالفحوص عن كفاية الظن عن اليقين كالطهارة المظنونة بسبب الشك في حصول الحدث وكذلك قد يكون المكلف
بشيء ادلا مع الامكان وبدله ثانيا مع عدمه كالتيمم عن الماء والامكان في ان المكلف مكلف بالعمل بالظن
ما دام غير متمكن عن اليقين ومحكوم باجزاء عمله كذلك او مطلقا وبعبارة اخرى هل هو مكلف باليقين والعمل بمقتضاه
في الحال والماضي الا في حال عدم التمكن منه او هو مقطع بالظن ولا يترتب على الماضي شيء وكذلك الكلام في
المبدل والبدل في تيمم لعذر ثم تمكن عن الماء في الوقت فان قلنا ان المكلف به هو الوضوء في الوقت
الا في حال عدم التمكن منه وبعبارة اخرى انه مكلف بالبدلية بالتيمم ما دام متعذرا فيجب عليه الاعادة في
الوقت وان قلنا ان التكليف الاول انقطع والتكليف الثاني ايضا مطلق فلا والظاهر ان هذا الذي مندرج
تحت اصل التكليف باختلاف الموارد فلا بد من ملاحظة الخارج ثم ان الظاهر ان التكليف يتعدد بحسب اختلاف
الازمان والاحوال والمكلف به في الاوامر المطلقة انما هو الطبيعة لا بشرط المرة ولا التكرار والطبيعة تحصل
بوجود فرد منها وصلاة الظهر قد يجب مع الوضوء في وقت ومع التيمم في آخر فبايهما حصلت فقد حصلت
في مثل هذا فان كان بالنسبة الى كل واحد من الحالات فلا اشكال في الاجزاء بعينه لحصول الامتثال
وعدم وجوب الاعادة والقضاء بسبب تغيرات بالنسبة الى ذلك التكليف وانما يكون عدم الاجزاء بالنسبة الى الامر
الآخر فوجوب القضاء او الاعادة لمن انكشف له ظهارته انما هو لعدم حصول الصلاة بالطهارة اليقينية
لا للاخلال في الصلاة بالطهارة الظنية فعدم ثانيا هو لعدم الاتيان بالاولى الاثنينية وكذلك فعل
الصلوات ثانيا بالثانية لاجل الاخلال بالمبدل لا البدل ولذلك لا اتفاق بالطهارة الترابية وان
كان بالنسبة الى المطلق الامر اعم من البدل والمبدل فلا اظن مدعي الدلالة على سقوط القضاء يدعي
السقوط حتى بالنسبة الى المبدل ولعل النزاع في هذه المسئلة لفظي فان الذي يقول بالاجزاء انما
يقول بالنظر الى كل واحد من الاوامر بالنسبة الى الحال التي وقع الامر به عليها ومن يقول بعدمه
انما يقول بالنسبة الى المطلق الامر الحاصل في ضمن البدل والمبدل محل النزاع في هذه

المسئلة

المسئلة تجري على وجهين الاول هو ان الاتيان بالمامور به على وجه هل هو مسقط للتعبد به بمعنى انه بعد تحقق
ذلك الامر فعله ثانيا قضاء ام لا والظاهر ان الخلاف فيه انه لا مانع من اقتضاء فعله ثانيا قضاء في الجملة
لا انه لا بد ان يقتضي فعله ثانيا دائما كما لا يخفى والثاني ان يكون معنى اسقاط القضاء انه لا يجوز ان يكون معه
امر آخر بفعله ثانيا قضاء او يجوز والظاهر ان النزاع على الثاني يكون لفظيا اذ لا يمكن انكار امكان
ذلك فيعود النزاع في تسميته ذلك قضاء ونحن ايضا نسقط هذا التقرير ونجري في الاستدلال على التحرير
الاول ونقرر الادلة على ما يطابقه ثم ان هذا الكلام مع قطع النظر عن الخلاف الآتي في كون القضاء بالامر الاول
او بامر جديد فالخلاف يجري على القولين كما لا يخفى وكذلك مع قطع النظر عن كون الامر للمرة
او للتكرار اذ نفي المرة لا يغير انما هو من جهة عدم الدليل اذ بوجود الاجزاء يحصل الامتثال فلا امر
يمتثل به ثانيا فيسقط لانه تشريع وكذلك ثبوت فعله ثانيا في التكرار انما هو بالاحالة والتكرار فيما نحن
فيه على القول بعدم دلالة على الاجزاء انما هو من باب القضاء او الاعادة القضاء يطلق على
معنيين فان الاول هو المعنى المتقدم اذا تضيق الصلاة واذا تضيق منكم الثاني فعل العبادة خارج
الحدود بعد ذلك الوقت سواء وجب عليه في الوقت كتارك الصلاة عمدا مع وجوبه عليه او لم يجب كالنافلة والمنذورة
والحاضر في الحرم ووجب على غيره كمنى، الولي هذا هو المعنى المصطلح عليه المعروف الى الاطلاق
الثالث تدارك ما يفوت وقته اما بالفروع كالاعتكاف او بوجوبه فورا كالحج اذا اخر فيطلق على الاول
بانه قضاء والثاني، وان لم يوجد القضاء الرابع ما وقع مخالفا لبعض الاوضاع المعتبرة فيه كما في التشهد
والسجدة يقضي بعد التسليم فهو من كان بصورة القضاء المصطلح عليه في فعله بعد خروج الوقت المحدود كقولهم
الجمعة تقضى ظهرا اذا تمهد هذه المقدمات فنقول اختلف الاصوليون في اتيان المامور به على وجهه
هل يقتضي الاجزاء بمعنى سقوط القضاء بل اتفقوا على اقتضائه الامتثال على قولين المشهور والمنع وخالف
فيه ابو هاشم وعبد الجبار لنا ان الامر لا يقتضي الا طلب الاتيان المطلقة بدون اعتبار مرة ولا تكرار

كما يحققه ومعناه ان المطلوب به ايجاد الطبيعة وهل يحصل بايجاد فرد منه والفرد من حصوله يحصل المطلوب
فلا يبقى طلب آخر فقد سقط الوجوب بالمشروطية ايضا كما يحققه في دلالة الامر على التكرار فلو قيل ان
حصول الامتثال بالنسبة الى ذلك الامر انما هو بالنسبة الى ذلك الفرد الى الاحوال دون بعض وانما يسقط
هو الامر بالبدل دون المبدل فاقول ان ذلك باطل من وجهين الاول ان ذلك خروج عن المشارع
فيه اذا ذكرنا يصير امرين وكلامنا في الامر الواحد والثاني ان المطلوب بالصلوات مع الوضوء مثلا انما هو مكلف
بصلوات واحدة فهو مقتضى صيغة الامر من حيث ان المطلوب بها الماهية لا بشرط فاذا اقتدر عليه ذلك
فهو مكلف بهذه الصلوات مع التيمم وهو ايضا لا يقتضي الا فعلها مرة وظاهر انه في اسقاط الامر الاول فعوده
يحتاج الى الدليل والاستصحاب اصل العدم وعدم الدليل كلها يقتضي ذلك مضافا الى فهم العرف واللغة وما ترى
ان الصلوات بظن الطهارة تقتضي بعد كشف فساد الظن فانما هو بامر جديد ودليل خارجي نعم لو ثبت
في الخارج ان كل مبدل انما يسقط عن المكلف بفعل البدل ما دام غير متمكن منه فلما ذكر وجه وان لك باثباته
بل الظاهر الاسقاط مطلقا فيرجع النزاع في المسئلة الى اثبات هذه الدعوى لان الامر مطلقا يقتضي
القضاء او يفيد سقوطه فالمسئلة الى اثبات هذه الدعوى لان الامر مطلقا فيقوته الاحوالة وقد استدلوا
على المنع ايضا بوجهين آخرين الاول انه لو كان مكلفا بذلك الامر بعينه بفعل ما اتى به على وجه ثانيا
فيلزم الحصول الى حصل وهو ع وان كان مكلفا بذلك الامر باتيان غير الاتي به او لا فيلزم ان لا يكون الاتي
به او الاتمام الامور به هذا خلف واما الثاني فظاهر واما الاول فمبني على ما حققناه من ان حصول الامتثال
لا يبقى معه طلب آخر فيحصل الامتثال الثاني لا يتم الا باعادة الامتثال الاول وهو يحصل الى حصل
وبذلك يندفع ما يقال ان هذا ثانيا مثل الاتي به اولا لا نفسه فان ذلك انما يصح لو كان فعله ثانيا
بامر آخر كما يستفاد من التحرير المتسلط في محل النزاع واما على التحرير الاول فلا يبقى طلب وامر حتى يستدعي
اتيانه ثانيا بحيث يكون غير الاول واما ما قيل في رده من ان المطلوب هو الطبيعة لا الافراد ولا شك

في ان يحصل

في ان يحصل الطبيعة بوجود اولا يحصل الى حصل فهو قريب من الهذيان ان ذلك يستلزم ان يكون فعل
جميع الانواع المندرجة تحت جنس بعد فعل واحد منها مقتضيا للحصول الثاني انه لو لم يتحقق باتيان الامر به
على وجه في حصول الامتثال واقتضى الامر فعله ثانيا لزم كون الامر للتكرار وهو خلاف التحقيق او خلاف المفروض
ويرد عليه ان مكر الدلالة على الاجزاء لا يقول بان الامر يقتضي ذلك بحيث لا يتخلف عنه بالذات كما يقول القائل
بالتكرار بل يقول الامانع من اقتضائه ذلك كما اشرنا في المقدمات وايضا التكرار على القول به انما هو على تحقق
العقل والارادة الا ان يمنع مانع عنه كما في محله وما نحن فيه يمكن ذلك اصح الامانع لوجوب اتمام الحج الفاسد
فلو كان الامر مقتضيا للاجزاء لكان اتمامه مسقطا للقضاء وفيه ان القضاء للفائت وهو الحج الصحيح واتمام الفاسد
علة ولا يجب له قضاء وبانه لو كان مسقطا للقضاء لم لا يجب العفو على من صلى بظن الطهارة ثم انكشف
فساده وقد اجيب عن ذلك بوجوه ضعيفة منها ان استثناء ذلك قضاء مجاز بل هو امر علة وفيه انه
مستلزم للواسطة بين القضاء والاداء وليس عادة ايضا ومنها منع بطلان اللازم والتحقيق في الجواب ان يقال
بعد التامل فيما ذكرنا فنقول ان حد القضاء انما يجب بحسبه دلالة الدليل على ان المضر هو الصلوات بالطهور كوز
الاكتفاء بالظن ما لم يحصل اليقين بخلافه فاذا حصل فيقضي الفائت فالقضاء انما هو للمبدل بالدليل لا للبدل
فيصح اطلاق النص والمصطلح عليه حقيقة هذا وان لم اقف في كلماتهم التصريح بما ذكرنا ووجدتهم كلماتهم مختلفة في
بيان المقصود فيلك بالتامل فيما يرد عليك من الفروع لكيلا تخطأ واقرأ الهادي اختلفوا

قاوزن

في ان الامر اذا كان مقيدا بوقت اذا فات فيه فهل يجب بعده بذلك الامر ام لا وهذا هو الخلاف المشار
بينهم من ان القضاء تابع للاداء او بفرض جديد والحق ان لا يقتضي الا الاتيان في الوقت ووجوب القضاء يحتاج
الى امر جديد وبني العضدي المسئلة على ان قولنا يوم الخميس المركب من اللفظ والزمن من شيئين هل الامر به شيئان
فيبقى احدهما بعد انقضاء الآخر او شيء واحد قال ان هذا الخلاف اعني كون المطلق المقيد شيئين فيبقى احدهما
بعد انتفاء الآخر في الوجود الخارجي او شيئا واحدا مبني على الخلاف في ان الجنس والفصل متمايزان في الوجود الخارجي

لم لا والظاهر ان مراده النظر في الافراد لا في العقد اعني الزمان خارج عن الماهية ورده بعض المحققين بان كونها
شيئين في الخارج لا يقتضي كون العقضاء بالفرض الاول ولا ينافي كونه بفرض جديد لاحتمال ان يكون فرض
الامرين بهما عبثا فمع انتفاء احدهما ينتفي الاجتماع وكذا لا يكفي كونهما شيئين واحدا في نفي كون العقضاء
بالفرض الاول واثبات كونه بفرض جديد لاحتمال كون المراد المطلق لا بشرط الخصوصية وذكر الخاص لكونه
فصلا للمطلق لا نظرا الى خصوصية الشيء المذكور فلا ينتفي المطلق بانتفاء هذا العقد فان في كون العقضاء
بالفرض الاول مستظهر لثبوت الاحتمال الغير المستلزم للعقضاء وعلى المثبت نفي ذلك الاحتمال فيه ان احتمال
اعتبار الاجتماع وان كان يعضده اصالة البراءة عن العقضاء ولكن يعضد الاحتمال الاخر اصالة عدم اعتبار الاجتماع
واستصحاب البقاء في اشتغال الذمة بمجمل التكليف مستصحب لا يحصل البراءة منه الا بالعقضاء ولا يكفي فيه البراءة الاصالية
واحتمال ارادة المطلق من العقد لا يكفي في نفي البراءة الاصلية مع ان الظاهر من العقد هو الفرد الخاص لا بشرط الخصوصية
والجواب انما هو الظاهر هذا ولكن يرد على العضدي ايضا ان مجرد تمايز الجنس والفصل في الخارج لا يجدي في كون
العقضاء بالفرض الاول اذ اثبت جواز انفكاك احدهما عن الاخر ومجرد التمايز في الوجود الخارجي لا يوجب
الانفكاك سيما على القول بكون الفصل علة للجنس واما على القول بعدمه فنقول ان المفروض عدم تحقق الجنس
في الخارج الا في ضمن احد الفصول علة للجنس واما على القول بعدمه فنقول ان المفروض عدم تحقق الجنس في الخارج
الا في ضمن احد الفصول في انفكاك احدهما ينتفي الجنس وبانتفاء الفصل الاخر عنه عدمه كما مر تحقيقه في مسئلة نسخ
الوجوب ونظير الجنس والفصل فيما نحن فيه هو العموم والقاعه في يوم الخميس او في يوم آخر من الخميس يحتاج الى اجل
الشارع وما توهم ان يوما ماخوذ في العموم فلا يقع في المقام في شيء اذ العموم الذي هو عبارة عن امساك يوم ما
يعتبر تقييده بالخميس او يوما غير الخميس لا يوم المطلق الذي كان ماخوذا في مفهوم العموم فاذا تعين الخميس فلا الامساك
يوما مطلقا ولا وجود له في الخارج فان نفس وجود ذلك فاجعل فلك صم يوم الخميس يعني امسك في يوم الخميس
متلبسا بالرائحة المقررة والتحقيق ان الفرق بين ما نحن فيه وبين الجنس والفصل واضح ولا يصح النظر ولا التفريع

لا امكان

لا امكان تحقق الجنس بدون الفصل بخلاف الجنس بدون الفصل يمكن الامتثال بالقول الامسك في المثال الذكر وكذا
عطلق الكفين في قولنا صل الكفين يوم الجمعة بخلاف مثل نسخ الوجوب كما مر فان التحقيق انما في حكاية الجنس
والفصل فما مر من عدم التمايز والا لاجاز الحمل بهو هو وانه لا يبقى الجنس بدون الفصل وان الاصل عدم الحوق فصل
آخر واما فيما نحن فيه فان المتبادر من العقد هو شيء واحد والمتبادر هو الجمعة فلا يفهم من قول الشارع صم يوم الخميس الا
تكليف واحد والزائد منفي بالاجل فاذا انتفى الخميس ينتفي المامور به بل ينتفي ومنه على القول بحجية مفهوم الزمان
ومفهوم اللقب وغيرهما الدلالة على عدم ايضا ومن ذلك يظهر انه لا يمكن اجراء الاستصحاب فيه ايضا لانتفاء الموضوع
ولا قولهم ما لا يدرك كله لا يترك كله والعسور لا يسقط بالميسور وكذا ذلك وكذا ذلك الكلام في غير الوقت من القيود
فلا فرق بين المفعول فيه كما في نحو صل في الدار والمفعول به والحال وغيرها فلا يصح تفريع بعضهم على ذلك اجوبة مختلفة
الثلث بالقرائن لو فقد الدرر الكافر الا ان يثبت بدليل خارج وقد استدل على المختار كيف ان الامر قد يستتبع
العقضاء كاليومية وقد لا يستتبع كالجمعة والعيد فهو اعم والعام لا يدل على الخاص وفيه ما لا يخفى اذ ذلك انما يصح
لو كان الاستتباع من جهة الامر الاول وهو ممنوع وقد يوجه بان المراد ان مقتضى الشيء لا يتخلف عنه فالتخلف شاهد
على عدم الاقتضاء وفيه ايضا ما لا يخفى اذ التخلف اما من جهة دليل آخر فهو مقتضى الا ان يمنع مانع وقد يستدل ايضا
بلزوم كون العقضاء اداء او مساويا للاول لو كان الامر الاول فلا يعقل التخيير وفيه ان الحكم بدعي الترتيب لا التخيير
والتسوية اجوبة الاول ان الزمان ظرف من ضروريات الامر به غير داخل فيه فلا يؤثر خللا في سقوطه ويسلم
جوابه مما سبق مع انه لو لم يكن له مدخلية لجاز تقديمه عليه ايضا فقد يرد الثاني ان الوقت كاجل الدين فكما يجب
اداء الدين بعد الاجل فكذا الامر به اذا لم يؤد في الوقت وفيه انه قياس مع الفارق اذ وجوب اداء الدين توصلي
والصلاة المطلوبة باقية بهذا الاداء الذمة وايصال الحق الى صاحبه بخلاف العبادات فان الاصل فيها خصوصية والمطلوب
الوقت مدخلية في حصول مصلحتها وبالجملة العبادات توقيفية لا يجوز التجاوز عن التوقيف بمجرد الملاحظات
الظنية الثالث لو وجب بامر جديد لكان اداء لانه امر بالفعل لا بد الوقت فيكون ما يأتي به في وقته وجوابه ان الاداء

ما لا يكون مستدركا للصلوة فائتة وما كان فيه مستدركا للصلوة الفائتة الاظهر ان الامر بالامر
فاذا قال القائل لغيره مرفلانا ان يفعل كذا وقال له ان يفعل كذا فهذا امر بالثالث مثل ان يقول ليفعل
فلان كذا لفهم العرف والتبادر وجهان ان يكون المراد اوجب عليه من قبل نفسك بعيد مرجوح وان كان ما ذكر
مستلزما للاحتمال الثاني وهو من قبلي ويؤيده انا مامورون بامر الرسول ص عن الله تعالى بل لو اطلع الثالث على الامر قبل
ان يبلغه الثاني ولم يفعل فاطلع الامر على ذلك فيصح ان يعاقبه على الترك ولا يذمه العقلاء على ذلك احتجوا بقوله ص
مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع فانه لا وجب على الصبيان اجماعا وبان القائل لو قال لغيره مر عبدك بان يتجر لم يتبادر
ولو قال لذلك العبد لتجر لم يناقض كلامه الاول والجواب عن الاول اجماعا ان الاجماع اوجب الخروج عن الظاهر وعن
الثاني ان القرينة دالة على انه للارشاد ولذلك نقول باستحباب عبادة الصبي وضعف كونها محض التمرين ومن فروع
المسئلة ما لو قال زيد لعمرو مر بكرا بان يجلس هذا الفرس فهل يكون قبل ان يامره عمرو ان يتوقف فيه ام لا وهل
يصح منه ام لا واما الامر بالعلم بالشيء فهل يستلزم حصول ذلك الشيء في مكلف له ام لا الاظهر فان الامر طلب
مهمة في المستقبل فقد يوجد ولا يوجد فيقول القائل اني كلفت فرجعي لا يوجب الاقرار بالطلاق بالنظر الى القاعدة
ولكن المفاهيم في العرف تقتضي الاقرار وان لم تتم على تلك القاعدة المقصد الثاني في النواهي النهي هو
طلب ترك الفعل بقول من العالي على سبيل الاستعلاء ويدخل فيه التحريم على ما هو المتبادر من هذه المادة في العرف كيف
واما مثل الكف عن الزنا فيدخل في الامر من حيث ملاحظة الكف بالذات وانه فعل من الافعال ونهي من حيث ملاحظة
الكف انه الملاحظة فعل آخر وهو الزنا وحال من احواله وربما قيل بكونه مشتركا بين التحريم والكراهة او قدر مشترك
بينهما والاقرب الاول ويظهر وجهه مما تقدم في الامر وماهية النهي لا تفعل وما في معناه والاظهر انها ليست
حقيقة في الحرمة وقيل بانها حقيقة في الكراهة وقيل بالاشتراك لفظا وقيل معنى وقيل منفي بالتوقف لنا التبادر عرفا
فكذلك لغة وشرعا لاصالة عدم النقل والاحتمالات المتقدمة في صيغة الامر آتية هنا فعليك بالتامل وتطبيقها
على المخالفة كذلك ويظهر ادلة سائر الاقوال واجوبتها فيما تقدم وربما يستدل على الثاني بقوله تعالى وما نهاكم

المقصد الثاني في النواهي

عنه فانتهوا فان صيغة افعل للوجوب ووجوب الانتهاء عن الشيء ليس الا تحريمه فهذا دال على تحريم المنهي عنه وفيه
ان هذا انما يتم لو قلنا ان كل صيغة لا تفعل للنهي وهو مسلم ان لم نقل بكون النهي بلفظه موضوعا في معناه التحريم وهو خلاف
التحقيق كما عرفت فلا يصدق النهي على صيغة لا تفعل الا مع ارادة الحرمة منه وانزاع في الصيغة لا تفعل مجردة
عن القرائن لا فيما علم كونه للحرمة فيكفي صدق النهي عليها في افادة الحرمة ولا حاجة الى ايل آخر كما مر نظيره في الامر
وان لم يحمل لفظ نهي حينئذ اخوذا في معناه الحرمة كما هو سبب الاستدلال ظاهر فيه اولا ما يدل من ان في خلاف ذلك
وثانيا ان هذا الاستدلال يدل على عدم الدلالة لغة والا لما احتيج الى الاستدلال واما في حضور من فيه فضرورة
بذلك مدلولا حقيقيا له ايضا على الكلام بل يصير ذلك من باب الاسباب والعلامات ولا يفيد ان مدلول لا تفعل
في كلامه يصير كذلك حقيقة بل انما يدل على ان كل ما منه قوله لا تفعل يجب الانتهاء عنه وثالثا ان حمل الاول
الامر على الاستحباب مجاز يخصص كلمة الموصول مجازا آخر ولا محاذير لا بد من ترجيح المجاز على المكروهات ولا ترجيح لاحدهما
على الآخر وارجحية التخصيص بمعارضة لزوم اخراج الاكثر مع انه يحتمل ان يكون المراد انه يجب الانتهاء عن مفتقر هذه ديته
ومثل لها على طريق الدلالة ان حرمة في الانتهاء جار البيت وان كراهة في الانتهاء تنزيها والاعتقاد على معناها
في القانون وبالجملة المطلب الاذعان على حقيقته وايجابه لا يدل الا على حكم مناهي الرسول ص والفهم حرمة
مخالفته عن حرمة مخالفة المنهي لا يدل على دلالة لفظ لا تفعل في كلامه تعالى على ذلك لعدم الملازمة بينهما
كما هو واضح بين الا ان يثبت بعدم القول بالفصل وفيه ايضا ما فيه ثم ان صاحب المعالم ومن تبعه تاملوا في دلالة المناهي
الواردة في كلام الله تعالى على الحرمة بعد تسليمها في اصل الصيغة لا ذكروه في صيغة الامر من جهة كثرة استعمالها في المكروهات
وصيرورتها فيها من المجازات الراجحة كالمباحة للحقيقة والجواب عنه هو الجواب عما تقدم في الامر فلاحظ خلطوا
في ان المراد من النهي هو الكف او نفس ان لا تفعل والاقرب الثاني صدق الامتثال عرفا بمجرد ترك العبد ما نهاه المولى
مع قطع النظر عن ملاحظة انه كان مشتاقا الى الفعل عكف النفس عنه فان قلت العدم الازلي سابق وشيء التشريعي
يلزم كمال الحاصل مع ان اثر القدرة يظهر في الاستمرار فاذا ثبت امكان رفعه باتيان الفعل فيثبت امكان الفعل

متاخر عنها قلت الممتنع هو ايجاد العدم السابق لا استمراره واثر القدرة فيه

بتمرار الترك اذ القدرة بالنسبة الى طرفي النقيض متساوية والامكان وجوبا او امتناعا فان قلت لو كان المطلوب
العدم لزم ان يكون ممتثلا دائما بمحض الموافقة الاتفاقية او لسبب عدم القدرة على الفعل او عدم ارادته
او غير ذلك قلت اولا انه معارض بالكف بقصد الزيادة ثانيا ان الكلام انما هو على ظاهر حال المسلم
وثالثا انا لا ندعي الكلية بل ندعي امكان حصول الامتثال بمجرد ترك الفعل فان التراب موقوف على الامتثال
سواء كان ممتنعا في الترك لا الكف او فعل ضد آخر او لم يكن بل يكفي في ذلك قوة الداعي الى حمل توطين
النفس على الامتثال والانتهاء عن كل ما نهي عنه وان لم يكن قادرا على الفعل بل وعند متشرعيه ويؤيد ذلك
انه لم يكن نفي الفعل مقدورا لزم عدم العقاب على ترك الواجب الاصلي الكفر عنه وهو باطل جزما فان قلت
على ما ذكرت كيف يؤول الكلام لان المكلف به ليس نفس ترك الفعل كيف كان بل هو امر وجودي هو اتقاء العدم
واستمراره ولو كان بمجرد توطين النفس على الامتثال بمجرد التصور تمكن ان يصدر عنه الفعل وان لم يكن قادرا عليه
بالفعل ايضا والا فقد يكون مكلفا بالكف بفعل احد من الاضداد الوجودية غير الكف فالذي يكون مقدورا له
هو احد هذه الامور على التفصيل فالمطلوب انما هو ذلك الامر الوجودي كالامر باحراق الحطب فانه حقيقة امر بالقاء
الحطب في النار قلت قد مر الكلام في نظيره في مقدمة الواجب فتذكر والقول هنا ذلك من قبيل طلب حركة
المفتاح المقدورة بحركة اليد ولا مانع منه لان المقدور بواسطة المقدور مقدور وان كان غير مقدور
بلا واسطة المقدور فعدم الفعل في الآن الثاني من التكليف مقدور بواسطة احد الامور المذكورة وهو المكلف
به بالذات وسائر الامور مكلف بها بالتبع من باب المقدمة وهو مختصر جميع ما ذكرنا يظهر حجة القول الآخر وجوابه
وعدم حسن الاقتصار على الكف فقط فائدتان الاولى انك قد عرفت انهم اختلفوا في دلالة النهي عن الشيء
على الامر بضده على حذو ما ذكروه في الامر وليتخيل الفرق بين هذا المقام وما تقدم وعلى القول بكون المطلوب
هو الكف يتجه القول بالتبعية هنا ويكون الفرق بان الكلام ثمة كان في دلالة لفظ النهي على الامر مع
قطع النظر عن الادلة الخارجية قبل الشروع لتعلق التكليف بالعدم ونحوه بخلافه ههنا وهو ايضا مشكل

لعموم

لعموم الكلام تمسكا ايضا واعلم تقدير ضعفه بمثال آخر وهو انه على القول بكون المطلوب هو الكف يؤول الامر
الى النهي عن ضد الكف ايضا على القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فيلزم الدور فتامل الثانية
اختلفوا في ان هو الترك هل هو من قبيل الفعل ام لا فذهب المعتزلة الى الاول وتظهر الثمرة في مثل ما لو علق الظهار
على فعل ليس فيه رضى الله فترك صوم او صلوة وما لو التزم في النذر ويكفر عن الظهار فلم يخلص حتى مات فصوم
تامل نفسه والا فيجب القصاص اختلفوا في دلالة النهي على التكرار على القولين في نفس الاكثر انه للتكرار
والاقوى العدم لنا ما مر مرارا من الاوامر والنواهي وغيرنا ماخوذة من الصادر في الغاية عن اللام والنون وهي حقيقة
في الماهية لا بشرط شيء ولا يزيد الهيئة على المادة الا الطلب الحتمي التحريمي او الايجابي والاصل عدم شيء آخر
فمن يدعيه فعليه البيان مع ان نرى بالعيان استعماله في كل واحد من المعين وصلوة الفرض ونهي الطبيب عن
الضار في المرض فالمطلق قابل لهما ومستعمل فيهما والمجاز والاشتراك خلاف الاصل حتى يثبت بالدليل احتجوا
بان النهي طلب ترك الطبيعة ومنع المكلف عن ادخال الماهية في الوجود وانما يتحقق بالامتناع عن ادخال كل فرد
كان الطلب الايجابي يحصل الامتثال فيه باتيان فرد وفيه ان ذلك لا يفيد ذلك لو كان مدخول الطلب
التحريمي الماهية بشرط الوحدة او شرط العموم المجموعي كيف كونهما مفيدين للعموم في الجملة فضلا عما لو كان
الدخول هو الطبيعة المطلقة كما هو المعتبر المسلم في مبدء الاشتقاق اذ كما ان المطلق يحتمل الاطلاق والتقييد
كذلك الطلب كيف يحتملهما مثلا يصح ان يقال طلب منك عدم الزنا الحاصل بدوام الحرام وعدم الزنا في شهر رمضان فكذلك
يصح ان يقال طلب دائما منك ترك الزنا او الطبيعة هذا الشهر منك ترك الزنا ولا دلالة في اللفظ على التقييد بين
وطلب ترك الطبيعة انما يقتضي ترك جميع افراد الطبيعة في الجملة لا دائما واي المطلقة من الدائمة فلا يمكن اثبات
الدوام والتكرار للنهي لا من جهة المادة ولا من جهة طلب الترك اللهم انا ان نتشبث بالبناء والهيئة كما يظهر
من بعضهم وهو خلاف ما ذكره المستدل مع انه في موضع المنع او نتشبث في ذلك بان طلب الترك مطلق وارادة
ترك الطبيعة في وقت غير معين اغراء بالجهل وقوعه في كلام الحكيم يقتضي حمله على العموم وهذا وجه وجيه

وكذلك ايضا خلافا لظاهر المستدل وعلى هذا فما ذكرناه هو دلالة الصيغة عليها بعينها الدلالة اللفظية كما هو المنكر
في نظائر المبحث والا فلا يمنع الحمل على العموم وح فقوله الى ان ونهى الطبيب قيد قيد اولا بالوقت والزمان
المطلق تركه فيه ولو حظ مقيد ابدا لك ثم رتب عليه النهي ولذلك يحمل اطلاقه في ذلك الزمان بالنسبة الى
جميع اجزائه وان كان مطلقا بالنسبة اليها ولا يذهب عليك انه لا يمكن اجراء هذه الطريقة في الامر وادعاء حمل
مطلقه على الدوام لحصول الامتثال هنا بفعله ما وعدم لزوم اللغو والعبث في كلام الحكيم بخلاف ما نحن فيه نعم يجري
هذا الكلام في مثل اطلب الله الى ان كما يجيء ذلك ولكن لك ان تمنع اجراء هذه الطريقة وادعاء حمل مطلقه على الدوام
في النهي بحيث لا يلزم من الاطلاق في الصيغة كون المطلوب ترك الطبيعة في وقت غير معين حتى يلزم لا ترك
يحتج بالعبث بل يقول المراد مطلق طلب ترك الطبيعة وربما يحصل الامتثال بترك جميع الافراد المنهي عنه في الان
المتاخر عن النهي بحيث يحصل الفعل فيه ثم ان التكليف بترك الطبيعة وتكراره على القول بالتكرار هل هو تكليف
واحد او تكليفات بحيث يحصل الامتثال بتركه على الثاني في حين الاول ومقتضى الاستدلال على التكرار بان المطلوب
منه ترك الطبيعة فيه لا يحصل الا بتركه دائما وعدم الامتثال بالترك في بعض الاوقات ومقتضى ما ذكرنا
من انفهام التكرار من وقوع المطلق في كلام الحكيم هو حصول الامتثال بموافقة مطلق النهي وان عصى بترك
استمراره واما على الاستدلال بالبناء فلا بد من التامل الى ان قال فان تبادر مع تعدد الترك المفروض
بحسب الاوقات بعضها ببعض فلا يحصل الامتثال الا بالدوام والا فيحصل الامتثال بفعل البعض وترتب العقاب
على ترك الآخر والحق ما اختاره حصول الامتثال بالترك في الجملة الا ما اخرجه الدليل لترك الاكل في الصوم
وليس ذلك لدلالة النهي بخلاف قوله تعالى لا تقربوا الزنا فان الامتثال يحصل بتركه في شهر او عامه او اقل
او اكثر ثم ان ما ذكرنا من حصول الامتثال بترك الطبيعة في الجملة انما هو بالنسبة الى الزمان والافراد المتعاقبة
يحصل تاديه واما الافراد المتاخرة كسائر المشخصات فخلاف في ترك الزنا بامرأة معينة وارتكب الزنا
مع الاخرى فلا يحصل الامتثال ح لاجل ذلك الترك فان الطبيعة لم تترك ح لامتثال بالترك الآخر ح

ان

ان الامتثال بالترك الاول مانع لعدم المقدورية لان المقدور ما يتاتى من جانبه فكما لا يكون يحصل دائما
في ان واحد لا يكون ترك احدهما في ان ارتكاب الآخر وبالجملة فلا بد من ترك الطبيعة في آن من الازمان
ليتحقق الامتثال ولا يحصل الا بترك جميع الافراد وتقييده كل من قال بكون النهي للدوام لا بد ان يقول بكونه
للفور ليتحقق الدوام واما من لا يقول فلا يلزم عليه عدم القول به من هذه الجهة وما ادعاه بعضهم من ان كل من
يقول بالتكرار ولا يكون يلزمه عدم القول بالفور فيه ما فيه مع ان الشيخ في العدة نسب الى كونه للفور ولا يقول
بالتكرار نعم ذهب العلامة في التهذيب الى عدم الفور مع عدم قوله بالتكرار ولا يلزم ان يكون ذلك للتلازم بين
القولين فمن يقول بالترك بالفور مع عدم قوله بالتكرار فلعله يدعي التبادر في الفور ويقول ان العقلاء
يذمون العبد المسوف في الامتثال الموافي النهي واما على ما ذكرنا من اجراء الكلام على الاجزاء بالجهل فيلزم
القول بالفور ايضا **قانون** اختلف العلماء في جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وموضع النزاع ما اذا كان
الواحد بالشخص الذي لم يتعدد الجهة فيه بان يكون مورد الهما من جهة واحدة فهو مما لا نزاع في عدم جوازه
الا عند بعض من جوز التكليف بالمحال وربما منعه بعضهم عكسا بان هذا تكليف بالمحال كالانه تكليف بالمحال ولعله نظرا
لكون الامر والطلب مسبوقا بالارادة واجتماع ارادة الفعل والترك ح في الواحد بالشخص فهو تكليف بما لا نزاع في
جواز الاجتماع فيه بالنسبة الى الزاهد واذواه كالسجود لله والشمس والقمر وان منعه بعض المعتزلة لتكليف الاجل الخمس
والقبح من مقتضيات الماهية الخمسية وهي في غاية الضعف وكان المخالف الاولى افرط فهذا افرط ثم ان القول
بجواز الاجتماع هو مذهب اكثر الاشاعرة وبعض ابن شاذان من قدمائنا وهو الظاهر من كلام السيد في الذريعة
وذهب اليه جملة من فحول متاخرينا كمولانا المحقق الاردبيلي وسلطان العلماء والمحقق الخوانساري وولده المحقق
والفاضل المدقق الميرزا والفاضل الكاشاني والفاضل السيد صدر الدين ومشايخهم بل يظهر من الكليني
حيث نقل كلام الفضل ابن شاذان في كتاب الطلاق ولم يطعن عليه رضا بذلك بل يظهر من كلام الفضل
ان ذلك كان من مسلمات الشيعة وانما المخالف فيه كان من العامة كابن الجنيد وذلك العلامة المجلسي في كتاب

لكن ما تعدد الجهة واما الواحد بالشخص الذي لم يتعدد الجهة صح

نظرا

كبار الانوار ايضا واشهر هذا المذهب جماعة من افاضل المتاخرين والقول بعدم الجواز هو المنقول عن اكثر اصحابنا
والمعتزلة وجوه المسئلة وان كانت من المسائل الكلامية ولكنها لما كانت يتفرع عليها كثير من المسائل الفرعية
وذكرها الاصوليون في كتبهم فنحن نتعقب آثارهم في ذلك والذي يقوى في نفسي ويترجح في نظري هو جواز الاجتماع
وقد جرى رأيهم في هذا المقام بالتمثيل بالصلاة في الدار المغصوبة فان المفروض انها شيء واحد شخصي وحيث
البحث فيه هو الكون الذي هو جزء الصلاة فهذا الكون فهو شيء واحد فانه هو الذي يحصل به الغصب وبه يحصل
جزء الصلاة فهذا الكون شيء واحد له جهتان فمن حيث انه من اجزاء الصلاة مامور به ومن حيث انه تصرف في
مال الغير وغصب منهي عنه فنا على الجواز وجوه الاول ان الحكم انما تعلق بالطبيعة على ما اسلفنا لك تحقيقه فمتعلق
الامر طبيعة الصلوة ومتعلق النهي طبيعة الغصب وقد اوجد المكلف بسوء اختياره في شخص واحد ولا يرد
في الكلي فيه على الامر لتغاير المتضايفين فلا يلزم التكليف بالمتضايفين ولا يكون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا
من جهة واحدة فان قلت الكلي لا وجود له الا بالفرد فالمراد بالتكليف بالكلي هو ايجاد الفرد وان كان متعلقا
بالكلي على الظاهر وما لا يمكن وجوده في الخارج لشرط لا فهو مهمل ولا كلام لنا فيه وان اردت استحالة وجوده لا لشرط
فهو باطل جزما لان وجود الكلي لا لشرط لا ينافي وجوده مع الف شرط فاذا امكن من اتيانه في ضمن فرد فقد امكن
من اتيانه لا لشرط غاية الامر توقف حصوله في الخارج على وجود الفرد والممكن بالواسطة لا يخرج عن الامكان
وان كان ممتنعا بدون الواسطة وهذا الكلام جار في جميع الواجبات بالنسبة الى المقدمات فالفرد هنا مقدمة
لتحقق الكلي في الخارج فلا غائلة في التكليف به مع التمكن من المقدمة فان قلت سلمنا ذلك لكن نقول
ان الامر بالمقدمة اللازم من الامر بالكلي على ما يتبين عليه الامر يكفينا فان الامر بالصلاة امر بالكون والامر بالكون
امر بهذا الكون الخاص الذي هو مقدمة الكون الذي هو جزء الصلاة فهذا الكون الخاص مامور به وهو بعينه
منهي عنه لانه فرد من الغصب والنهي عن الطبيعة يستلزم النهي عن جميع افراده ولو كان ذلك ايضا من باب مقدمة
الامتثال المستفاد من النهي فان مقدمة الحرام حرام ايضا فعاد المحذور وهو اجتماع الامر والنهي في شيء واحد شخصي

قلت

قلت نمنع اولا وجوب المقدمة ثم نسلم ثم وجوبه التبعي الذي جاء في موضعه ولكن غاية الامر توقف الصلاة على فرد
ما من الكون لا الكون الخاص الخارجي وانما اختار المكلف مطلق الكون في ضمن هذا الشخص المحرم فان قلت نعم ولكن اذكرت
من كون الامر بالكلي مقتضيا للامر بالفرد لتحقق كون كل واحد مما يصدق عليه فردا انما هو راجع من باب المقدمة كيف
والامر وان لم يتبين تعلقه بالكون الخاص عينا لكن تعلق به تخييرا فعاد المحذور لان الوجوب التخييري كيف يقع اجتماعه
مع الحرام قلت اما اولا فهذا ليس بواجب تخييري كما حققنا لك في بحث الواجب التخييري الا لم يبق فرق بين الواجبات
العينية والتخييرية وحاصل ان التخيير في افراد الواجب المعين بحكم العقل وجوب الافراد فيه تابع لوجوب الكلي والامر التخييري بعكس
فوجوب الافراد في المعين تابع لوجوب الكلي ما لم يمنع اجتماعه مع الحرام كما فيما نحن فيه وثانيا انا نمنع التخيير بين كل ما يصدق عليه الفرد
بل نقول اذا امر الشارع بالكلي فاذا اتى بفرد واحد من الفرد المباح في فرد غير الفرد الشخصي كيف يعد عاصيا مع الكلي والا
فان كان الكل مباحا فالتخيير بين الكل والا فمن الافراد المباحة فليس ذلك الفرد الغير المباح مطلوبا ولكنه لا يلزم بطلان
الطبيعة الى حلة في ضمنه لان الحرام قد يعبر مسقطا عن الواجب في التوصليات بل التحقيق ان قولهم ان الواجب التوصلي يجتمع
مع الحرام على ما ذكر الفهم لا بد ان يكون معناه انه مسقط عن الواجب لا انه واجب وحرام كما لا يخفى وقد حققنا لك ان مقدمة الواجب
ان المقدمة التي هي موضع النزاع في الوجوب بعد سبر المقدمات المباحة التي كانت من افعال المكلف والا فقد يعبر
مقدمة الواجب شيئا غير مقدور بل من فعل غير المكلف مثل عمل الثواب الذي حصل من الغير من الطاعة وقد يكون
شيئا غير حرام ويتم الواجب به فغاية الامر سقوط التكليف حينئذ بحصول الطبيعة في الخارج وذلك لا يستلزم كون
المقدمة مطلوبا للامر وكل واحد مما يمكن ان يتحقق به الواجب واجبا تخييريا نعم لو فرض انحصار تحقق الصلاة في
الدار المغصوبة فحينئذ يكفينا لقولنا بامتناع الاجتماع فلا بد لنا من الوجوب او التحريم فان قلت هذا انما يتم على القول
بوجود الكلي الطبيعي وهو ممنوع قلت مع ان الثابت في موضعه عند المحققين هو الوجود قد بينا لك في مسئلة تعلق الامر
بالكلي الخاص من فائدة القول بعدمه كيف فان قلت القدر المشترك الانتزاعي من الافراد التي من جملتها المحرم كيف يجوز
طلبه وكيف يمتاز عن الحرام ويتميز عنه قلت ان ماهية الصلاة المنتزعة من الافراد انما هي منتزعة عنها باعتبار

انها افراد الصلوة لا باعتبار انها عصب والشرع منها من هذا الاعتبار هو جهة العصب الثاني انه لو لم يجز
ذلك لما وقع في الشرع وقد وقع كثيرا انها العبادات المكروهة فان الاشتغال المقدورة انما هي من جهة اجتماع
الضدين والاحكام الخمسة كلها متضادة بالبديهة فلو لم يكن تعدد الجهة في الواحد الشخصي مجديا للزم القبح والمح
وهو محال على الشارع الحكيم مع ان هذا يدل على المطلوب الطريق اولا اذ النهي في المكروهات تعلق بالعبادات دون
ما نحن فيه وبعبارة اخرى المنهي عنه بالنهي التنزيهي اخص من المامور به مطلقا بخلاف ما نحن فيه فان النسبة بينهما فيما
نحن فيه عموم من وجه ومن كل ذلك ظهر ان العقل الايدل على امتناع الاجتماع في المنهي عنه تحريما كيف ولو كان لكان
اخص من المامور به مطلقا وان امكن اثباته من جهة فهم العرف كما سنحققه ان شاء الله تعالى ولذلك فرق
الاصوليون الكلام في المسئلتين وما نحن فيه اشبه بالمقاصد الكلامية وان كان لا دراجه في المسائل الاصولية ايضا
وجه ولكن المسئلة الاتية اشبه بالمسائل الاصولية لاتبنائه على دلالة الالفاظ وان كان جهة الاصول الكلامية
ايضا على بعض الوجوه فليرجع الى محرر الدليل ونقول منه قول الشارع لا تصل في الحمام ولا تتطوع وقت طلوع
الشمس ان ترك هذه الصلوة ارجح من فعلها كما هو معنى المكروه مع انها واجبة او مستحبة ومعنى الوجوب والاستحباب
هو رجحان الفعل مع المنع وان لا يجوز جهتا عنهما في محل واحد وقد اجيب عن ذلك بوجوه الاول ان المنهي التنزيهية
راجعة الى شيء خارج عن العبادة بخلاف التحريمية بحكم الاستقراء فالنهي عن الصلوة في الحمام انما هو من التعرض
للرشاش وفي معاطن الابل عن النفار والبعير وفي الطريق عن تعرض السبيل ونحو ذلك فلم يجتمع الكراهة والوجوب
وفيه اولا منع هذا الاستقراء وحجة وثانيا ان معنى كراهة تعرض الرشاش ان الكون في معرض الرشاش مكروه
وهذا الكون هو بعينه الكون الحاصل في الصلوة فلا مناص عن اجتماع الكونين في كون واحد فان قلت ان مطلق
الكون في معرض الرشاش لا كراهة فيه انما المكروه هو التعرض له حال الصلوة قلت المعنى ان الصلوة في الحمام
منهي عنها لكونها معرضا للرشاش فالنهي كيف تعلق بالصلوة وعاد المحذور وان قلت ان مطلق التعرض للرشاش
مكروه والنهي عن الصلوة في الحمام لانه من مقدماته وعلاله فيعود المحذور كيف وثالثا ان الفرق بين قولنا

اما مع المنع في الترك او عدمه
ارجحان الترك وارجحان الفعل

لا تصل

لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة بحكم بحسب الظاهر ان نقول ان حرمة الصلوة في الدار المغصوبة انما هو
لاجل التصرف المغصوب وهو خارج عن حقيقة الصلوة وان كون العصب مع كون الصلوات ليس بوضع من الحقوق
كون التعرض الرشاش مع كون الصلوة واجبا ان هذا لا يتم في كثير من الحمامات وفي كثير من الاوقات وتحقيق الحال
على كراهة الصلوات فيها لو كان في موضع الرشاش والحكم بعدم الكراهة في غيرها كيف في غاية البعد وكون العلة
والنكتة هو ذلك في اصل الحكم كرفع ارباح الاباحة في غسل الجمعة لا يستلزم كون الكراهة وانما ذلك كان هو
في غسل الجمعة هذا كله فيما ورد من الشارع النهي عنه واما في مثل الصلوة في موضع التهمة مما يكون من جزئيات
عنوان هذا القانون فلا يجري فيه هذا الكلام فلا بد للحكم ان يقول ببطلانها جزما ولم يجد ذلك فيه والاستناد
له نص فالك بوجه فهذا كيف يدل على بطلان مذهب الثاني ان المراد بالكراهة هو كونه اقل ثوابا بنفس
الصلوة في الحمام مثلا اقل ثوابا منها في غيره ومراده ان المطلق الصلوة مع قطع النظر عن الخصوصيات ثوابا
وقد يزيد عن ذلك من جهة بعض الخصوصيات كالصلوة في المسجد وقد ينقص كالصلوة في الحمام وقد يبقى
بحاله كالصلوة في البيت فلا يرد ما قيل انه يلزم من ذلك كون جعل العبادات مكروهة لكون بعضها دون
بعض في الثواب فيلزم كراهة الصلوة في المسجد الكوفة مثلا لانها اقل ثوابا منها في المسجد الحرام وحاصل هذا
الجواب ان مراد الشارع من النهي ان ترك هذه الصلوات وخيارها هو ارجح منها حتى فاتركوا الصلوة في الحمام واختر
الصلوة في المسجد والبيت وانت خبير بان ذلك كيف مما لا يسمن ولا يغني فان الترك المطلق المتعلق بهذا الشخص
من الصلوة من جهة هذا النهي لا يجتمع مع الفعل المطلوب من جهة مطلق الامر بالصلوة مع انك قد عرفت بان المفروض
اوجبت نقضا لهذا الفرد المرجوح عن اصل العبادة فمع هذا المنقصة اما يطلب فعلها بدون تركها او تركها بدون فعلها
او كلاهما فعلى الاول يلزم عدم الكراهة وعلى الثاني عدم الوجوب وعلى الثالث يلزم المحذور وان قلت
ان المراد بالنهي ليس هو الطلب الحقيقي بل هو كناية عن بيان حال الفعل بانه اقل ثوابا عن غيره فلا يلزم
اجتماع الامر والنهي قلت مع ان هذا التعسف بحت لا يجدي البتة الى نفس الامر فقول مع قطع النظر عن الادلة

هذا النهي على طلب الترك فهل هذا الفعل مطلوب الفعل او مطلوب الترك او صحيحها الى آخر ما ذكرنا على انا نقول
ترك الفرد لكونه اقل ثوابا وجنبا ما هو اعلى منه انما يصح فيما له بدل من العبادات واما ما لا بدل له كالتطوع
في الاوقات المكروهة على القول بها والتطوع بالصيام بالسفر او الايام المكروهة فلا يصح ما ذكرت لوجهين لان
كل آن يصح الصلوة ركعتين يستحب فيه ركعتان وكذلك كل يوم من الايام يستحب فيه الصيام وما يقال ان
الاحكام واردة على طبق المتعارف وعادة اغلب الناس بل كاد ان يكون كلهم عدم استغراق اوقاتهم بالنوافل
فان كان المراد منه انه لم يكلف في هذا الوقت الذي يصلي فيه بدلا عن الصلوات المكروهة بنافلة وهذا الذي
يوقعها فيها هو الصلوة التي كانت وظيفة الوقت الراجح فهذا ليس باولى من ان يقال بان هذا هو الصلوة
التي هي وظيفة هذا الوقت ولم يكلف في الوقت المكروه بصلوة وان كان المراد انه لا علم له بشرع لا يستغرق
اوقاته بالنوافل فهذا كما لا نقل وظيفة هذا الوقت المكروه وصل وظيفة الوقت الآخر فهذا اعتراف منك
بان الراجح ترك الصلوة المكروهة من غير بدل مع ان هذا الكلام في مثل صوم يوم الغدير الذي يتفق مرة
في عمر السنة ليس بمخالف العادة ويرغبه المؤمنون بل يترك به الفساق ومع ذلك ينهى عنه الشارع مرة
في السفر ويريد منه بدله الذي لا وجود له فهلا بدلا لا معنى له مطلقا عرفت فان قلت فما تقولون انتم في العبادات
المكروهة فهل ترجح فعلها على تركها او بالعكس قلت الزواجر التي وردت عن العبادات تنزيها كلها
انما تعلقت بها باعتبار وصفها وليس فيها ما تعلقت بذاتها وان فرضت تعلقها بذاتها فهل ان نقول
ان قراءة القرآن مكروهة للحائض على التقريب الذي سنبينه وجعل صلوة الحائض من جملتها من غير لذاتها
فلا اشكال عندنا في رجحان تركها ومرجوحية فعلها ولا حاجة فيه الى تكلف اصلا وانما الكلام صريحا بكونها
كالصلوة لاحتمال ان يقال ان المنهي عنه هو قراءة ما زاد على سبع او سبعين فيرجع الى النهي باعتبار
الوصف ايضا والحاصل ان المكروه ان كان متعلقا بالذات فقد عرفت والا فلنا ان نقول برجحان الفعل
على الترك وبالمرجوحية ولا اشكال في احدهما فان النقل لا يستبعد من ان يكون الاصل في العبادة مع قطع

اول رجب وايام البيض والاثنين
المخصوصة من شعبان وغيرها لم ترى
فان الصوم صوم شهر الغدير

النظر

النظر عن الخصوصيات رجحان والخصوصية التي تحصل بها معها في فرد خاص مرجوحية من جهة تلك الخصوصيات
وهذه المرجوحية قد توازي الرجحان الثابت لاصل العبادة وتساويه او تزيد عليه او تنقص عنه فيما الاول يصير
متساوي الطرفين وعلى الثاني يصير تركه راجحا على فعله وعلى الثالث بالعكس فيما له بدل من العبادات كالصلوة
في الحمام فلا اشكال لان النهي عن الخصوصية لا يستلزم ترك الاصل فيجاز غير هذه الخصوصية سواء في الاقسام المتعددة
واما فيما لا بدل له كالصيام في الايام المكروهة والنافلة في الاوقات المكروهة فنقول هي اما مباحة او مكروهة
على ما هو المصطلح فيكون تركه راجحا على فعله على الثاني في هو المسيئين بها لئلا يخلوا النهي عن الفائدة على ما اللفظ فيغلب
المرجوحية الحاصلة بسبب الخصوصية على الرجحان الحاصل للاصل العبادة ويرفعه ولذلك كان المعصوم ع يتركون
تلك العبادات وينهون عنها والا فلا معنى لتعويتهم تلك الرجحان والمثوبة على انفسهم وعلى شيعتهم بحيث كونها
اقل ثوابا من سائر العبادات سيما اذا لم يتداركها بدل كما عرفت وفي دفع التوجيه المتقدم فان قلت فكيف يمكن
بها نية التقرب وكيف يصير ذلك عبادة مع ان العبادة لا بد فيها من رجحان جزما قلت ان القدر المسلم
في اشتراط الرجحان انما هو اصل العبادة وماهيتها واما لزوم ذلك في جميع الخصوصيات فلم يثبت واما قصد
التقرب فهو كما يمكن بالنسبة الى الاصل العبادة وان كان لم يحصل التقرب لعدم استلزام قصد التقرب حصول التقرب
والا فلا يصح اكثر عباداتنا التي لا ثواب فيها وهلا لو لم تقل بان فيها عقابا من جهة عدم حضور القلب ووقوع
الخزازات الغير المبطلة على ظاهر الشرع فيها مع ان قصد التقرب لا يخرج معناه في طلب القرب والزلفى والوصول
الى الرحمة فان في مجانبة موجبة امر الآمر فهذه العبادة من حيث انها موافقة يمكن قصد التقرب بها وان لم يحصل التقرب
بها من جهة مزاحمة منقصة الخصوصية الا ترى ان الامام موسى ابن جعفر ع كان يترك النوافل اذا اهتم واغتم
كما ورد في الروايات وافتى بمضمونه في الذكرى فترك التكلم والمشي بطن مع الله تعالى مكالما ولا شك عقلا
اولى من فعله وانه اكل اربكته الامام عليه السلام ولو كان مع ذلك فيه رجحان لكان تركه بعيدا من شأنه ع سيما مكررا
وسيما في مثل الرواتب المتأكدة غاية التأكيد المتممة للفرائض ومع ذلك فلا ريب في محبة الوقوف بهذه الحالة

وجواز قصد التقرب بها واما الفرائض فعدم جواز تركها مع ذالك فانما هو لحماية الحمى والتلا لفتح
لتزيل المفسد وتكيد الشيطان فيما هو بمنزلة الحدود لضبط الدين فان اكثر الكلام لتزع من هوالب كتشريع
العبادة مطلقا وان كان العلة فيها من الخارج وان لم يكن مما يحصل له ثواب في الخارج فان ورد في امثال هذه
العبادة الكراهة معارض فلا بد من طرحها كما ورد في بعض الاخبار الضعيفة ان الامام ع حرم في السفر في شعبان
مع انه ليس بمحرم في كونه مندوبا بل ربما كان مندوبا بقيد السفر او غيره ذالك من الاحتمالات فاما لا بد من
نفي الكراهة فيما لا بد لله الجزم القول برجحان تركه مطلقا والاظهر في صوم السفر الكراهة وفي التطوع في الاوقات
المكروهة العدم فيما ثبت الكراهة فالكلام فيه ما مر وفيما لم يثبت فلا اشكال الثالث ان المراد بكراهة العبادات
مرجوحيتها بالنسبة الى غيرها من الافراد وتسميتها بعضهم بالوصف الاول فرجحانها ذاتية والمرجوحية اضافية ولا منافاة
بينهما كالقصر في الوجوب بالمواطن الاربعة فهو مرجوح بالنسبة الى التمام مع كونه احد فردي الواجب المخير وكما انه
يجتمع الوجوب المعنوي مع الاستحباب للغير كاستحباب غسل الجنابة للصلوة المندوبة على القول بوجوبه لنفسه كذلك
الوجوب الغيري مع الاستحباب المعنوي على القول الآخر فكذا يجتمع الرجحان الذاتي مع الكراهة للغير كصلوة الصائم
مع انتظار الرفقة والمكروهات للغير كثيرة مثل الاستمرار فوق الخميس للصلوة ومصاحبة الحديد البارز لها
وكونها وفيه ان المراد بالمرجوحية الاضافية ان كان من حصول منفعة في ذاتها ليتحقق الترك بالنسبة الى ذاتها
ايضا فيعود المحذور والا فيفسر معناه كون الغير افضل منه وارجح وح نقول ذالك الغير ربما يكون مما يوازي اصل الطبيعة
ايضا فيحصل بذالك ايضا هذا الفرد منفعة ذاتية لا يقال ان هذه المنفعة انما هي من جهة الخصوصية لا من جهة اصل
العبادة لان ذالك خلاف اصل المجيب فان مبناه عدم اعتبار تعدد الجهة ثم ان الكلام لا يتم في غير هذه الصورة
ايضا اعني ما كان مرجوحا بالنسبة الى سائر الافراد التي لها مزية على اصل الطبيعة والا يجدي ما ذكره المجيب ان نقول
ح لا نسلم كونه راجحا بالذات ومرجوحا بالنسبة الى الغير فاما ان يكون فعل ذالك مطلوبا او تركه او كلاهما
لا آخر ما ذكرنا في رد الجواب الثاني فان قلت مطلوب فعله لذاته ومطلوب تركه من جهة انه معنون للمصلحة الزائدة

الى صلوة

الى صلوة في الغير فقد ذكرت على ما قررت عنه فان المطلوب شيء واحد لا يتعدد بتعدد الجهة فان قلت لما
جاز الفعل والترك معا فلا يلزم التكليف بالمحال قلت انا نتكلم فيما لو اراد الفعل واحضر الفرد وجواز الفعل
والترك لا يجوز اجتماع المتضادين في مورد اختياره وهو واضح مع انه لا فارق بين قولنا لا تصل في الدار
المغصوبة ولا تصل في الحمام فاعتبر فيهما الرجحان الذاتي والمرجوحية الاضافية ايضا وما في ان الفارق
ان الصلوة ثمة عين الغصب وههنا غير المكون في الحمام مع ما فيه من التكلف الواضح وان ذالك انما هو بعد التسليم
ان الاتحاد في الوجود الخارجي يوجب ارتفاع الاثنينية في الحقيقة يرد عليه ان ذالك مبني على الخلط بين ما عنوه
به القانون وما يجري فيما نحن فيه فالنهي ثمة تعلق بالصلوة في الدار المغصوبة لا بالصلوة لانها عين الغصب
والغصب منهي عنه والذي ذكرنا من النقض انما كان من باب الملزومية والاكتفاء بلزوم اجتماع المتضادين مطلقا
وليس مثله في العبادات المكروهة مطابقا للمحتج في النوع ولزم مما ذكرنا القول بذالك فيما لو كان المنهي
عنه خصوص من المأمور به ايضا وان شئت تطبيق المثال على المقامين فطابق بين قولنا صل ولا تقف وبين قولنا
صل ولا تكن في موضع التهمة وطابق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة فان كنت تقدر على
ان تقول ان المرجوحية في الصلوة في موضع التهمة اضافية بالنسبة الى غيرها في المثال الاول فحينئذ يمكن
تقول مرجوحية الصلوة في الدار المغصوبة اضافية بالنسبة الى الصلوة في غيرها في المثال الثاني والمحقق الاول
الذي اورده في الاستدلال انما هو بالفقرة الاولى من المثال الثاني على الفقرة الاولى من المثال الاول
والمعارضة التي ذكرناها في ذيل جوابك انما هو بالفقرة الثانية من المثال الثاني بالنسبة الى ما ذكرته في الفقرة الاولى
منه وما وقعت به المعارضة نيابة لو اردنا بالمعارضة المعارضة بالفقرة الاولى من المثال الاول بالنسبة الى الفقرة
الاولى من المثال الثاني قوله وكانه يجمع آخره رجوع عن اول الكلام فان المرجوحية بالنسبة الى الغير غير المرجوحية
للغير وكذالك الوجوب المعنوي والاستحباب وقد خلطنا في هذا المقام ويشهد بها التشبيه بالغسل والتيمم بالاستمرار مع ان
الكلام في الوجوب المعنوي والغيري ايضا هو الكلام فيما نحن فيه وهو ايضا من المواضع التي اشرنا اورده في الزبر

الحرام مستغنى عن الواجب لأن الواحد لا يصير واجبا وحراما وليس من باب الاستدلال لأن نفس الصحة بل يمكن
بها في جواز الاجتماع حتى يجاب بالانفكاك في التوصلي وفي التعبدي بأنه صحيح من حيث إسقاط الحرام وذلك لا يجوز
الاجتماع فلا تدل الصحة على جواز الاجتماع مطلقا بل مناطه أن الاختلاف العرفي للأمر بنفسه شاهد على جواز
الاجتماع مطلقا وكلام المستدل من قوله مطيع عاص لجهتي الأمر والنهي صريح في أن حصول الإطاعة من جهة موافقة
الأمر لا أن الحرام مسقط أما يصح إذا أريد سقوط الواجب عنه بفعل الحرام وأما على مذهب المنصور فيصح بإرادة
ذلك وإرادة حصول الإطاعة من جهة كونه من أفراد المأمور به في بعض الأحيان ليكفي الفعل مع ما ذكرنا من أن
وجوب الفرد من باب المقدمة فيكون هو الكيف توصليا سيما محل البحث الذي هو الكون الذي هو جزء الصلاة
وجوبه بالنسبة إلى أصل الصلاة توصلي كما ذكرنا في مقدمة الواجب نعم قد يحصل المجيء وجوب غيري كما أشرنا
في ذلك المبحث وبه يختلف الحكم قوله فإن الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بناء على كون تحريك الإصبع
وإدخال الإبرة في الثوب وإخراجه عنده جزء الخياطة والفرق بينه وبين حركات القيام والركوع والسجود
مكابرة ولعله حمل الكون في كلام المستدل على خصوص الكون الذي هو من لوازم الجسم فإنه هو الذي
يمكن منع جزئيته كما يمكن منع ذلك في الصلاة كيف ولا يريد أن مراد المستدل المنع من جميع صور الكون في هذا
المكان أو ما يشتمل عليه الخياطة ليتطبق على مدعاه قوله حيث لا يعلم إرادة الخياطة كيف ما اتفق فإن
أهل العرف قاطعون بأنه مشتغل ولو عاقبه المولى على عدم الاشتغال من جهة الخياطة لذمه العقلاء أشد الذم
ولكن لو عاقبه على الجلوس في المكان لم يوجه عليه ذم نعم لو علم أن إرادة الخياطة في غير هذا المكان وأن الخياطة
في هذا المكان ليس مطلوبا كان لما ذكره وجه وأما مجرد عدم العلم بإرادة الخياطة كيف ما اتفقت فمنع الاشتغال
بها ملاحظة عدم العلم العرف بمكابرة ومع ذلك كله فذلك مناقشة في المثال لا تمثيل بما ذكره بعض المدققين بأمر
المولى عبده بمشي خطوة في كل يوم ونهاه عن الدخول في الحرم فإذا مشى المقدار المذكور إلى داخل الحرم يكون
عاصيا مطيعا من الجهتين أجيب أولا بأن الأمر طلب الإتيان بالفعل والنهي طلب الكف عنه فالجمع بينهما في أمر واحد

ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما ثابت من لزوم اجتماع المثلين فيشيء واحد وذلك
لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع اثنين هذا ما موربه وذلك ظاهر عند ومن البين ان تعدد الجهة لا
يتحقق ذلك الكون الحاصل في الصلوة في الدار المغصوبة شيئا واحدا ويمتنع ان يكون مامورا به ومنهيا عنه فيصح
بطلانها وايضا كيف يجوز على الله تعالى ان يقول للمصلي اذا اراد الصلوة في الدار المغصوبة لا تركع فان ركعت تعاقب
ويقول ايضا اركع هذا او غيره والا لعاقبتك اقول يظهر الجواب عن ذلك بالتامل فيما مر ونقول اهذه كيف قوله
فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع ان اراد ان الامر بالصلوة من حيث انه هو هذا الفرد الذي هو عينه هو الغصب والنهي
عن الغصب الذي هو الكون الحاصل في الصلوة ممتنع الاجتماع فهو كما ذكره لكن الامر والنهي لم يردا الا مطلقين
والحاصل ان جنس الامر والنهي هنا تقييد تبيان لا تقييد تبيان كما ذهب اليه بعض المحققين وما ذكره من عدم اتحاد
تعدد الجهة ثم قوله بحيث يعد في الواقع اثنين الى آخره ان اراد بذلك لزوم تعددهما في الحس بعينه منع ظاهر
وان اراد مطلق التعدد فلا ريب انهما متعددان ولم يتحد الحيثيتان في الخارج بسبب اتحاد الفرد ولم
يصيرا شيئا ثالثا كيف بل هما متغايرتان في الحقيقة متحدتان في نظر الحس في الخارج وذلك كاف في اختلاف
المراد وقد عرفت ورودها في الشرع غاية الكثرة فان الجنب الذي يغتسل يوم الجمعة غسلا واحدا عن
الجنابة والجمعة يجوز تركه هذا الغسل من حيث انه جمعة ولا يجوز تركه من حيث انه جنابة ولا تعدد في
الخارج في نظر الحس مطلقا وكذلك الكروهات وغيرها مما مر قوله وايضا كيف يجوز آه قد عرفت ان الشرع
لا يقول لا تركع واركع هذا او غيره بل يقول لا تغصب ويقول اركع ولا يقول اركع هذا الركوع فالامر من ان
التخيير اللازم باعتبار وجوب المقدمة انما هو بالنسبة الى الافراد المباحة نعم ذلك مسقط عن المباح كما مر
والتكليف الباقي في حال الفعل على تقدير تعلقه حال الفعل انما هو بالتام مطلق المكلف به لا مع اعتبار الخصوصية
وبشرطها فلا يرد انه يستلزم مطلوبية الفرد الخاص فان قلت فان الحكيم العادل العالم بعواقب الامور المحيط
بجميع افراد المامور به كيف يحكم عليه هذا الفرد فاذا كان عالما به فتعين حكمه انه لا يريده فلا يكون من افراد

المامور به

المامور به فيكون باطلا قلت لعل هذا الخ استدراك عن لعل ما ذكرنا من كون دلالة الواجب على مقدماته
بتبعيا ومن باب الاشارة وان محاورات الشارع على طبق محاورات العرف والمعتبر في المعروف والعبرة في الدلالة
هو المقصود من اللفظ وهو استدراك حسن لكن يجيب عنه بان الامر به ايجاد الطبيعة لا الفرد ولا نقول نحن ان هذا
الفرد مما امر به الشارع وايجاد الطبيعة فقط وانما بايجادها في ضمن الافراد ومن باب المقدمة فلا بد ان يكون ايجادها
في ضمن هذا الفرد مستثنى من الايجادات قلت كما ثبت بالايجاب عن وجه المطلوب واضح المنقاب عن الرجوب
انه لا استحالة في ان يقول الحكيم هذه الطبيعة واجبة الايجاد في ضمن هذا الفرد كيف ولكن الحقيقي او جدتها
فيه فعاقبتك حالتي في كيفية الايجاد الا انك لم توجد مطلوبا لان ذلك الامر المنهي عنه شيء خارج عن الماهية
فهذا معنى مطلوبية الطبيعة الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا انها مطلوبة مع كونها في ضمن هذا الفرد فقد ظهر الصبح
وارتفع الظلام فاني لم قلت وقلت ومن ذلك يظهر الجواب عن الاشكال في نية التقرب لان قصد التقرب
انما هو بالاتيان بالطبيعة لا بشرط الحاصلة في ضمن هذا الفرد بالاتيان به في ضمن هذا الفرد الذي هو المنهي عنه
ثم ان ههنا شبهتين الاولى ان مقتضى عدم جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد عدم امكان كون الشيء
الواحد مطلوبا ومبغوضا واما اقتضاء ذلك تخصيص الامر بالنهي والحكم بالبطلان من الكل فكلا فان قول
الشارع صل مطلق والامر يقتضي الاجزاء في ضمن كل ما يصدق عليه المامور به كما مر وقوله لا تغصب ايضا
مطلق يقتضي حرمته كلما يصدق عليه انه غصب والقاعدة المبحوث عنها بعد استقرارها على عدم الجواز لا تقتضي الا لزوم
ارتفاع احد الامرين الى الآخر فما وجه تخصيص الامر والقول بالبطلان كما اختاره بل لنا ان نقول الغصب
حرام الا اذا كان كونا من الوان الصلوة كما تقول الصلوة واجبة الا اذا كانت محللة للغصب وذلك
ذهب بعض المتاخرين الى الصحة مع القول بعدم جواز الاجتماع في اصل المسئلة ويؤيده بعض الاخبار الدالة
على ان للناس من الارض حقا في الصلوات فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية وقد ذكروا في وجه
ترجيح النهي وجوها منها ان الوقع المفسدة اهم من جلب المنفعة وهم مرجحا اذ في ترك الواجب ايضا مفسدة

استفيد من جهة كونه من مقدمات ترك الغصب الواجب ومقدمة الترك اعم من الخروج وان اخص افراده في الخروج بحسب العادة
فان الظاهر ان العام الذي افراده الموجودة في الخارج في الغالب بحسب العادة بل في نفس الامر فيه لا يخرج عن كونه عاما
بالتعارض فلو فرض ورود الامر بالخروج لكفى بالطرق فالظاهر انه من جهة انه الغالب الوجود المخلص بوجه آخر اما بان
يحمله غيره على ظهره ويخرجه من ان يشيله او غير ذلك فليضبط فانه فائدة جليلة لم اقف على تحقيقها في كلامهم
واما القول الاول فاختاره ابن الحاجب وتابعوه مستدلين بانه اذا تعين الخروج للامر ان النهي بدليل يدل عليه فالمعصية
بنفي المعصية عنه اذا خرج بما هو شرط في الرخصة وكذلك اقرب الطرق واقلها ضررا اذ لا معصية بفعل الامر الذي لا نهي عنه
وفيه ما عرفت انه لا وجه لتخصيص النهي بذلك الامر فالنهي باق بكماله ويلزمه حصول المعصية ايضا واما القول الثاني
فاختاره فخر الدين الرازي وقال ان حكم المعصية عليه مستمر مع اتيانه بالخروج وفيه انه لا معصية الا في ترك المأمور به او فعل
المنهي عنه فاذا لا نهي فلا معصية مع ان النهي كيف مستمر ولا وجه لتحقيقه كما مر ثم يمكن ان يقال على هذا ان النزاع
بين هذا القول وبين ما اخترناه لفظي اذ من ما اخترناه من اجتماع الامر والنهي على المكلف من قبل التكليف الاتباعي
والتنبيه على اتحاد القابل لا يطلب الترك في نفس الامر مع علم الآمر بانه لا يمكن حصول مع امتثال الامر ومراد
المنكر هو طلب حصول الترك في الخارج وقد يوجه كلامه بوجه آخر بعيد **قانون** اختلف الاصوليون في دلالة
النهي على الفساد في العبادات والمعاملات على اقوال وتحقيق المقام يستدعي رسم مقدمات الاولى المراد
بالعبادات هنا ما احتاج صحتها الى النية وبعبارة اخرى ما لم يعلم اتحاد المصلحة فيها في شيء مما لم يعلم المصلحة فيها
لعلا او علم في الجملة واحتيج هنا الى النية وهو قصد الامتثال والتقرب من جهة ذلك فان امتثال
الامر لا يحصل الا بقصد الطاعة في العرف والعادة والموافقة الاتفاقية لا يكفي نعم لو علم اتحاد المصلحة في شيء
خاص فبعد حصوله لا يبقى وجوب الامتثال لكونه لغوا فيسقط المراعاة الاتفاقية الاتيان بالفعل ثانيا لا ان ذلك
هو نفس الامتثال والمراد بالمعاملات هنا ما قابل ذلك اي ما لا يحتاج صحتها الى النية سواء كان في الاحداث
كغسل البدن والثياب والاواني او في العقود والايقاعات فان المصالح فيها واضحة لا يتوقف حصولها على قصد الامتثال

وان لم يحصل الثواب في الواجبات وحصل العقاب في اتيانها واتيان المعاملات على الطريق المحرم ولذلك
لا يكلف من غسل ثوبه بما هو مغصوب او باجارة غيره عليه او بجعل له من مسلم من دون اطلاعه باعادة الغسل وكذلك
يترتب الاثار على الافعال المحرمة في المعاملات كترتب الميراث والارث والولد ان دخل زوجته في حال الحيض
وغير ذلك من الافعال الشائعة الاصل في العبادات والمعاملات هو الفساد لان الاحكام الشرعية كلها
توقيفية ومنها الصحة والاصل عدمها وعدمها يكفي في ثبوت الفساد وان كان هو ايضا من الاحكام الشرعية لان
عدم الدليل دليل على عدمه واما استدلال بعض الفقهاء باصالة الصحة واصالة الجواز في المعاملات فالظاهر
ان مراده من الاصل العموم اللفظي او المطلق القاعدة وان كان مراده غير ذلك فهو سهو الا ان يراد به اصالة جواز
في المعاملات ماله بغيره واخذ مال غيره مثلا لان الناس مسلطون على اموالهم ولكن لا يفيد ذلك الصحة
الشرعية بمعنى الترتب الاثار وما يقال ان الاصل في معاملات المسلمين الصحة فهو معنى آخر والمراد منه ان
ما لم يعلم صحته عن فاسده في نفس الامر ولم يعلم ان ما حصل في الخارج هل هو من الصحيح او الفاسد يحمل على الصحيح اذا
صدر عن مسلم لان الاصل في الذي ان يكون صحيحا بل الاصل عدم التزكية حتى تثبت التذكية الصحة وصدور عن المسلم
قايم مقام ثبوت وقوع التذكية الصحيحة في نفس الامر وهذا الاصل اجماعي مدلول عليه بالادلة المتينة القوية
مصرح به في الاخبار الكثيرة الثالثة محل النزاع في هذا الاصل تعلق النهي بشيء لبدا ما ورد عن الشارع له جهة
صحة ثم ورد النهي عن بعض افراده او خوطب به عامة المكلفين ثم استثنى بعضهم عنه مثل الامساك ثلثة ايام
والقمار فحكم ذلك ليس من محل النزاع في شيء اذ الكلام والنزاع في دلالة النهي على الفساد وعدمه وما ذكرنا فاسد
بالاصل لان الاصل عدم الصحة واما الفساد فيدل عليه عدم الدليل وما ذكرنا يظهر ان ما تقدم من اجتماع الامر
والنهي فيما كان بين الامر به والمنهي عنه عموم من وجه سواء اتحدا في الوجود ام لا ليس خارج عن هذا الاصل
ولذا اقرره القوم واقروناه بالذكر وبالجملة النزاع في هذا الاصل فيما كان بين المامور به والمنهي عنه
او المامور والمنهي عموم وخصوص مطلقا ثم اعلم ان النهي المتعلق بكل واحد من العبادات والمعاملات اما يتعلق

به نفسا او جزئه او لشرطه او لوصفه الداخل او لوصفه الخارج او لشيء مفارق غير متحد في الوجود والمراد
بالمتعلق به نفسا ان يكون المنهي عنه طبيعة تلك العبادة او المعاملة مع قطع النظر عن الافراد والعوارض والاوصاف
كالزمان والمكان وغير ذلك مثاله النهي عن صلوة الحايض وصومها وكذا ذلك لا يقال ان النهي هنا تعلق بالصلوة
باعتبار وقوعها حال الحيض فالمنهي عنه هو الصلوة الكائنة في حال الحيض فالنهي انما تعلق بها بوصفها وتوجيهه
ما قيل ان مفهوم الصيغة انما يرد على المادة بعد اعتبار قيودها وحيثياتها فقولنا زيد اعلم من عمرو في الفقه
وعمرو اعلم من زيد في الطب معناه ان علم الفقه في زيد اكثر من عمرو وعلم الطب في عمرو اكثر من زيد
وبذلك يندفع ما اورد على قولهم ان صيغة التفضيل تقتضي الزيادة في اصل الفعل مع قطع النظر عن الافراد من انه
يلزم ان يرجع القيد عما قدمه اولا في مثل ذلك المثال فيكون معنى قولنا لا تصل الى الحايض ان الصلوة الى صلوة
في حال الحيض منهي عنها فيكون المنهي عنه نفسه منحصرا في مثل المثالين المتقدمين لانا نقول ان الحيض من
مشخصات الموضوع لا المحمول وما ذكر في القايد من جعل القيود من متعلق المادة ثم علل عدم كونه
قيدا للموضوع لا يكون قيد الحكم والنسبة الحكمية فان سلمنا كون القضية عرفية عامة بان يكون المراد الحيض منهية
عن الصلوة ما دمت حايضا فليس منها انها منهية عن الصلوة والاصل ان المنهي عنه منهية انما هو بلحاظ
حال المكلف لا مطلقا فالظاهر المكلف بالصلوة والحايض منهية عنها واما ما وقع النهي عنه مع قطع النظر عن ملاحظة
المكلف وايضا كالامساك ثلثة ايام فيما هو في صورة العبادة والزنا والقمار فيما هو في صورة المعاملة فهو خارج
عن محل النزاع كما ذكرنا واما المعاملة المنهي عنها نفسها فمثل نكاح الخامسة لمن عنده اربع وبيع العبد والسفيه
واخذ ذلك ويظهر وجهه مما تقدم في صلوة الحايض واما المنهي لجزئه فكالنهي عن قراءة العزايم في الصلوة
وكبيع الغصب مع جهل المشتري على القول بان البيع هو نفس الايجاب والقبول الذي يتبين فلملك واما
التمثيل الاخر فالامثلة كثيرة واضحة والنهي عن الجزء ايضا يحتمل ان يكون لنفسه او لجزئه او لشرطه الى آخر الاقسام
ويظهر حكمها بملاحظة احكام اصل الاقسام وكذلك الشرط واما المنهي لشرطه فاما ان يكون لفقدان الشرط

كالصلاة بدون طهارة وبيع الملاقيح فان القدرة على التسليم حال البيع شرط وهو مفقود فيه او تكون الشرط منهيا
عنه لوصفه اللازم او المفارق او غيره من الاحتمالات مثل كون الثوب مغصوبا في الصلوة او الوضوء بالماء المتغير
للصلوة وكالنهي عن الذبح بغير الحديد في غير الضرورة واما المنهي عنه لوصفه الداخل وهو الوصف اللازم كالجهر والاخفات
للقراءة فانهما لا ينفك عن احدهما فالنهي عن كل واحد منهما نهي عن الوصف اللازم والنهي عن صوم يوم النحر فيكون
الصوم في يوم النحر في اوصافه اللازمة وبيع الحصاة وهو ان يقول بعتك ثوبا من هذه الاثواب والمبيع واقع
عليه هذه الحصاة اذا رميت فان النهي عن ذلك البيع لوصفه الذي هو تعيين المبيع فيه بهذا البيع وكالنهي عن
بيع الدرهم وعن البيع المشتمل على الربا واما المنهي عنه لوصفه الخارج وهو مثل قوله لا تصل في الدار المغصوبة فان
كون الصلوة في الدار المغصوبة وصف خارج عن حقيقة الصلوة وليس من مقوماتها وعمرانها نعم كونها في هذه
الدار من حيث مقوماتها كالدار الاخرى والمكان الآخر لكن باعتبار وصف كونها دار الغير وكونها غصبا لا مدخلية له
في ذلك الظاهر ان قوله لا تصل يتكيف كيف شاء ذلك اذا لم يعلم قبل النهي اعتبار هذا النوع من الوصف في الصلوة
من الشرط وجودا وعدما فهي نهي عن وصف خارج كيف وكالنهي عن بيع ما ليس عند البائع وبيع الغرر وبيع العنب ليعمل خمرا وبيع
تلقي الركبان واما المنهي عنه لشيء مفارق اي متحد معه في الوجود فكقول الشارع صل ولا تغصب والنهي عن الكفار مع الله
الاجنبية واجراء صيغة البيع معها على القول بكون المعاطات بيعا وكالبيع وقت النداء ان قلت ان النهي
انما هو عن تقويته بالحجة والا فهو من القسم الاول واما المنهي عنه لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود فكالنهي
عن النظر الى اجنبية حال الصلوة او البيع وهذان القسمان خارجان عن محل النزاع في هذه المسئلة ذكرناهما
وتعلمنا وقد تقدم الكلام في الاول منهما مستقصى كلام القوم في تفصيل الاقسام والاصل مغشوشة
مختلطة اعرضنا عن ذكره والكلام فيه وانما استوفينا لذلك والاخلاء يتفاوت الحال بين ذلك الاقسام
في اكثر الاقوال الاتية الرابعة اختلف الفقهاء والمتكلمون في معنى الحجة والفساد في العبادات فعند
المتكلمين هو موافقة الامتثال للشريعة وعند الفقهاء اسقاط القضاء وذكروا في ثمرة النزاع لو

نذر ان يصلي من يصلي صلوة صحيحة درهما هل يبر اذا صلى من صلى بغير الطهارة او اظهر انه فاقد الطهارة في نفس
الامر فعلى الاول نعم لانه موافق للشريعة وعلى الثاني لا لاشتمال ما امر به الشارع في هذا الحال وعلى الثاني لا لانه غير
مسقط للقضاء فلو علم به بعد الصلوة يجب عليه القضاء وبالثاني انه مسقط للقضاء بالنسبة الى هذا الامر اعني الامر
بالصلوة المنوطة بالطهارة وان الذي لا يسقط قضاؤه هو الصلوة مع يقين الطهارة فيمكن ان المراد
اسقاط القضاء بالنسبة الى المكلف المحتمل عاد وقوعه على وجوه مستندة بعضها متقدم على بعض بحسب الممكن
والمجوز وظن الطهارة ويقينها لا يورثان في وجوه صلوة الظهر بحسب الموضوع وقد يجاب بان ذلك الاعراض مبني على
القضاء بما للاداء وهو باطل وفيه ما لا يخفى اذ لا يمكن ثبوت القضاء لهذه الصلوة الواقعة بغير الطهارة
بالفرض الجديد لتكيفها على الحجة المصطلح الا مع فوت هذه الصلوة ليكيف فهي مسقطة للقضاء على التوجيهين
على التوجيهين والظاهر ان مراد الفقهاء سقوط القضاء يقينا وفي نفس الامر والا فالصلوة بغير الطهارة ايضا مسقطة
للقضاء ظنا فلا يبقى على مذهبهم الا القول باختلاف وصف الفعل بالحجة وعدمها باعتبار زمان ظهور الخلاف وعدم
وضوح في ان زمان ان او يحيله راجع الى الوصف بالحجة فيما لو ظن الطهارة الا اذا حصل اليقين او يكونه صحيحا ويحكم عليه
بالحجة الا ان ينكشف الفساد ويحكم بالفساد بنى الامر وكلامهم في ذلك غير محرر ولعل مرادهم هو الاحتمال الاخير
ومراد المتكلمين من موافقة الشريعة هو الموافقة ولو ظنا والا فالمكلف في نفس الامر انما هو بالصلوة مع الوضوء
في نفس الامر وانما قام الظن يكون هذه الصلوة الظاهرية الصلوة مع الطهارة الثابتة في نفس الامر مقام اليقين به تجويزا
للاستغناء بين موافقة الشريعة وثبوت القضاء مع كون القضاء انما يتحقق بفوت الاداء لان المطلوب كذلك
المقيد بالظن ما دام غير متمكن من اليقين وعلى هذا فلا بد ان يكون مراد الفقهاء من القضاء هو الاعم من الاعادة
فان الاعادة واجبة على من حصل له العلم بعدم الوضوء بعد الصلوة في الوقت ليكيف بل بطريق اولى فيسقط القضاء
في تعريفهم كنايته عن عدم حلال المامور به بحيث يجب فعله ثانيا لو ثبت الشريعة وجوب فعله ثانيا اما من جهة
عدم حصول الامتثال فيجب اعادته مطلقا ان قلت يكون القضاء تابعا للاداء او ثبت امر جديد بالفعل خارج

الوقت ايضا وفي الوقت فقط ان لم يكن كذلك واما بصحة امر جديد وان حصل الامتثال ظاهرا والمراد من
قولهم باسقاط القضاء هو اسقاط القضاء ان فرض له قضاء فلا يرد النقض في عكس التعريف بصلوة الجمعة
الصحيحة ان اريد عما اسقاط القضاء ما ثبت منه القضاء وان كان من جهة عدم مشروعية القضاء واما في
العقود والايقاعات فهي عبارة عن ترتب الاثر الشرعي عليها كملك العين في البيع وجواز التزويج بآخر
في الطلاق ونحو ذلك وقد يعرف مطلق الصحة بذلك ولا باس به وح فلا بد من بيان المراد من الاثر في العبادات
عند الفقهاء وعند المتكلمين بانه حصول الامتثال او سقوطه واما البطلان فهو مقابل الصحة ويعلم تعريفه بالمقابلة
وهو مرادف للفساد خلافا للحنفية حيث يجعلون الفساد عبارة عما كان مشروعا باصله دون وصفه كالبيع
الربا يقولون مع اسقاط الزيادة والبطلان عبارة عما لم يكن مشروعا باصله ووصفه كبيع الملاقيح وشبهه والباطل
في العبادات الصلوة في الدار المغصوبة والفاسد بعدم بعض وجوه صحته فعلوم ان الاثر لا مشاحة في الاصطلاح
ان كان بناؤهم على تغيير الاصطلاح اذا تمهد ذلك فنقول الاقوال في المسئلة خمسة الاول الدلالة على الفساد
مطلقا والثاني عدمها مطلقا نقله فخر الرازي عن اكثر اصحابه والاول عن بعضهم وهو مذهب الجمهور الثالث فيه المغايرة
والثالث الدلالة فيما شرعا للغة وهو مذهب السيد في العبادات لا في المعاملات مطلقا وهو مذهب اكثر
اصحابنا وبعض العامة والرابع الدلالة فيما شرعا للغة وهو مذهب السيد وابن الحاجب والخامس الدلالة
في العبادات شرعا للغة وقد نسبه بعض الاصحاب الى اكثرهم والاقرب القول الثالث لنا على دلالته على الفساد
في العبادات ان المنهي ليس بمامور به فيكون فاسدا اذ الصحة في العبادات هو موافقة الامر ولا يكفي ذلك
الامتثال او الامر فلا امتثال فان قلت ان هذا انما يتم لو لم يكن امرا اصلا ولكن الامر موجود وهو
الامر بالجامع فيكفي موافقة الجزئيات بالصلوة في الدار المغصوبة وان لم يكن مامورا بها بالخصوص اكثر ما مورا بها
بالعموم فثبت الصحة اذ موافقة الامر بل اسقاط القضاء يكفي لان القضاء المصطلح لا يتحقق الا مع الاتيان
المامور به كما مرت الاشارة في مبحث دلالة الامر على الاجزاء فلا مانع من كونه مامورا بها ومنهيا عنها

من حيث

من حيث كما اشرنا في مسئلة اجتماع الامر والنهي قلت نعم لا يستحيل العقل ذلك لا مانع من ان يتوسل الى
حصل ولا تصل في الدار المغصوبة ولكن لو صليتها لعاقبتك على اتيانها فيها وكذلك ليست مطلوبة ودلالة
اللغة ايضا على خلافه ولم يثبت اصطلاح من الشارع فيه ايضا ولكن المتبادر في العرف من مثل ذلك التحقيق
يعني عند العرف من العام خارج عن المطلق والعرف الحكم لان المنهي عنه محض الصفة دون الموصوف كما يقول
الصفة هذا في غير المنهي عنه لفظا واما في المنهي عنه فظاهر والوضع لان التحقيق فيه بالنسبة الى المكلفين لا يكلف
كما اشرنا واما التحقيق بالمعاملات فان التجارة ايضا قد يكون واجبا وقد يكون مستحبا ولا اقل من الاباحة والاصل
في نقض الاحكام فلا بد فيه من التحقيق كيف فيه ان منافات الوجوب والاستحباب للتحريم لا ينافي صحة المعاملات
بمعنى ترتب الاثر فالتجارة بالنسبة الى الوجوب والاستحباب من المعاملات وبطلانها من هذه الحيثية بمعنى
عدم الثواب او حصول العقاب لا ينافي صحتها من جهة ترتب الاثر وهكذا الكلام في الاباحة فان منافاة التحريم
معها لا ينافي صحتها من جهة ترتب الاثر عليها وسيجيء تمام الكلام واما عدم الدلالة على الفساد في المعاملات
فلان مدلول النهي انما هو التحريم وهو لا ينافي الصحة بمعنى ترتب الاثر كما لا يكفي فيه ان يقول لا تبع بيع المتلقي
ولا تبع اللاقح ونحو ذلك وللمكلف لو بعت لعصيت ولكن يصير الثمن ملكا لك والمثمن ملكا للمشتري وما يقول
ان التحريم هذا لكن قرينة للمجاز وان النظر الى النهي ليس بمراد فيه ان القرينة وقعت للنهي الظاهر من اللفظ ومنافية
له كما في يرمي بالنسبة الى الاسد ولا منافاة هنا ولا مانعة كما لا يخفى فلم يدل على الفساد عقلا ولم يثبت دلالته
من جانب الشرع كيف كما سيجيء واما اللغة والعرف فكذلك لعدم دلالته على الفساد بما جعل للدلالات لما الاول
فظاهر واما الاشتراك فلعدم اللزوم وقد يقال بان ما كان مقتضى الصحة منحصرا فيما يناقض التحريم فيدل على الفساد
فيه دون غيره وتوضيحه ان الدلالات حيث لم يكن عن الشارع بل كانت ثابتة قبل الشرع فما جوزه الشارع وقرره
واجازه فيترتب عليه الاثار الشرعية فان كان تجويزه بلفظ يناقض التحريم مثل الحلية والاباحة والوجوب ونحو ذلك
كما في حل البيع وتجارة عن تراض المستثنى عن النهي عن اكل المال بالباطل او فوا بالعقود ونحوها فالنهي

[illegible]

في لازم وعدمها لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة لا يقتضي الصحة لا انه يقتضي عدم الصحة والذي يستلزم الفساد هو الثاني ومقتضى الدليل هو الاول فحجة القول بالدلالة مطلقا شرعا فقط هذه لا للعلماء كما مر وجوابه مع ان ذلك لا يستلزم كونه من جهة الشرع فلا وجه للتخصيص وادعاء الحقيقة الشرعية في الفساد كما يظهر من بعضهم ليكن في معرض المنع ومحتجوا النفي بانه لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة فان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت للزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة وجوابه ان كون مصلحة اصل النهي راجحة لا يقتضي مرجوحية ترتب الاثر بالنسبة الى عدمه فترك الفعل اولى لا راجح على فعله لما لو فعل وعصى فترتب الاثر عليه راجح على عدمه ولا منافاة بينهما اصلا اذ رجحان النهي انما هو على الفعل ورجحان الترتب انما هو على عدم الترتيب [illegible] ان المصلحة [illegible] تنافي النفي وترتب الاثر بالذات لا انه يرجح من مصلحة الترتب لجهة حسنة الفعل كما توهم المدقق الشيرازي وقد يستدل بما ورد في نفي الاجازة في صحة عقد المملوك اذا كان بغير اذن مولاه ثم رضي به [illegible] بانه لم يعص الله بل عصى سيده فانه يدل على انه اذا كان فيه معصية بالنسبة الى الله تعالى وكان منهيا عنه فيكون فاسدا [illegible] على خلاف [illegible] المراد من المعصية في الرواية لا يمكن ان يكون هو مجرد عدم الاذن واختصه بالشرع والا فمخالفة السيد ايضا معصية [illegible] انه لما كان في مثل هذا العقد اذن من الله [illegible] وغيرها مما يدل على صحة الفضولي لكن الاجازة [illegible] اذن السيد بعد عقده وبالجملة المراد ان ليس العقد خاليا عن مقتضى الصحة وان كان معلقا على اذن المولى [illegible] عدم الدلالة لغة بان [illegible] عبارة عن سلب احكامه ولا دلالة للنهي على ذلك [illegible] في المعاملات [illegible] واما في العبادات فقد بيناه ويشكل الجمع بين هذا الاحتجاج والاحتجاج السابق لان مقتضاه كون [illegible] التحريم وهو مدلول النهي اللغوي فكيف ينكر دلالته عليه لغة الا ان يكون مراد المستدل نفي الدلالة اللفظية [illegible]

[illegible]

[illegible]

في امثال ذلك يدل على الفساد ولان النهي يدل على الحرمة فاذا كان في بيع مخصوص حراما او عقد مخصوص كذلك فلا يكون ذلك جملة ما احل الله ولا مما يجب الوفاء به لامتناع اجتماع الحرمة والحلية والحرمة والوجوب فيخصص عموم احل الله واوفوا امثلا بذلك فيخرج عما ثبت له مقتضى الصحة هو الدليل على الفساد وما كان من جهة اخرى لا ينافي فيه التحريم كما يدل كما في قوله ص اذا التقى الختانان وجب المهر فلا ينافي في ثبوت المهر الحرمة في حال الحيض وكذا ذلك وهذا انما يتم بناء على ما سلفناه وحققناه من [illegible] والا فلا منافاة ولا استحالة في الجهتين في غيرها كان المنهي عنه نفس المعاملة [illegible] بان الحاصل المقتضي في البيع في مثل احل الله ونحوه مما لا يكون المقتضي فيه مثل قوله ع البيعان بالخيار ما لم يفترقا وكل سائر العقود ولا يمكن التمسك باصالة [illegible] ذلك اذ الاصل في كل حادث [illegible] قلت لما كان الاصل في المعاملات الفساد كما مر في المقدمات [illegible] بينهما ولا منافي [illegible] الترجيح والاصل اعمال الدليلين مع الامكان فيخصص النهي عموم الحل [illegible] البيعان بالخيار [illegible] التفرق وان كان حراما [illegible] ثم ان ذلك المفصل حمل ذلك على كلام الفقهاء حيث يستدلون بالنهي على الفساد حيث يستدلون في جميع الاعصار والامصار بالنهي على الفساد وقال ان ذلك الاستدلال انما هو في الموضع المذكور لا في كل موضع [illegible] اكثر تلك الاستدلالات في البيع والنكاح ونحوهما وقد عرفت [illegible] التحقيق ان النهي لا يدل على الفساد [illegible] [illegible] ثبوت الفساد الى دليل من خارج من اجماع [illegible] وغير ذلك من القرائن الى [illegible] حجة القول بالدلالة مطلقا في العبادات والمعاملات ان العلماء لم يزالوا يستدلون به على الفساد في جميع الاعصار [illegible] [illegible] على الفساد [illegible] على العلماء ليس بحجة الا ان يكون اجماعا وهو غير معلوم وان الامر يقتضي الصحة [illegible] عدم [illegible] المقتضية للامر وان [illegible] باطلة لان الامر يقتضي الصحة [illegible] والاستدلال به والفساد المتفق دون النهي [illegible] فانما هو لاجل مخالفته [illegible] [illegible] الاستدلال

[illegible]

على مطلق التقابل [illegible]
مقتضى المتنافي [illegible]
او متقابلين او [illegible] ص

[illegible] لازم

فيقضاه التحريم انما هو من باب الاستلزام العقلي وانه مبني على القول بكون دلالة النهي على التحريم ليكفي شرعيا فقط
حجة القول بعدم الدلالة مطلقا هو عدم استعمالة النهي في التحريم بالحقيقة كما مر ويظهر الجواب مما مر وما الخاص
فلم نقف له على حجة يعتد بها ويمكن استنباط دليله والجواب فيه مما تقدم تذنيبات الاول انهم اختلفوا في
المنهي عنه لوصفه فذهب ابو حنيفة الى انه يرجع الى الوصف لا الموصوف فنفى صوم يوم النحر حسي لانه صوم وقبيح لانه
في يوم النحر وبازاء القول بكلية البيع الربوي والمبيع به لوجود اسقاط الزيادة في الاخر واكثر المحققين على انه
يرجع الى الموصوف لكن هو الحق بناء على ما حققناه من فهم العرف التحقيقي وان كان العقل لا يحكم به ومنه ظهر
الكراهة الى الوصف في المنهي التنزيهية من التحريمية لعدم ادعاء الاستقراء وقد عرفت بطلانه المنهي عنه
لشرطه ان كان في حقيقة فقدان الشرط فيلتحق وفيه في حقيقة النهي بل انما هو لان فقدان الشرط يستلزم انتفاء
المشروط وان كان باعتبار خارجة في الشرط بان يكون منهيا عنه لوصفه او جزئه ونحو ذلك فلا يتم الحكم بالفساد
لكن يبطل وان قلنا بامتناع اجتماع الامر والنهي ويكون النهي والاعلى الفساد في الجملة لكن لو قد يكون الشرط
من قبيل المعاملات ويكون وجوبه توصليا كغسل الثوب والبدن ونحو ذلك ولا يعقل كونه منهيا عنه نعم انما
يصح فيما كان من قبيل العبادات كالوضوء وما ذكرنا في مسئلة اجتماع الامر والنهي ويظهر ان حد الوكيل كحكم
في المنهي عنه لجزئه لكن في الجملة فراجع وقابل الثالث اشترط ابو حنيفة وصاحباه فقالوا بدلالة النهي على الصحة وهو في
غاية الظهور من البطلان لان النهي حقيقة في التحريم ليس في ذلك عين الصحة ولا مستلزما لها بوجه من الوجوه والظاهر
انهم لم يريدوا ان النهي يدل عليها بل مرادهم ان النهي يستلزم اطلاق الاسم فقول الشارع لا تصم يوم النحر وصلي
لا تصل يستلزم اطلاق الصوم على ذلك الصوم وكذا الصلوة والاصل في الاطلاق الحقيقة وذلك مبني على كون
العبادات وما في معناها من المعاملات التي تثبت لها حدود وشروط اسامي للصحيحة منها فلو لم يكن ورد النهي
فلم يصدق على النهي على الشرعي ويكون المنهي عنه مثل الامساك والدعاء ونحو ذلك فيبطل ان نحن نجزم بان المنهي عنه
امر شرعي وفيه اولا منع كون اسامي للصحيحة على ذلك المنهي عنه ليس الصلاة المقيدة بكونها صلاة الحائض مثلا بل المراد ان الحائض

فهم في مطلق

غير مطلق الصلوة الصحيحة فان قالوا ان الحائض انما تمتنع عن الصلوة الجامعة للشرائط لم لا والثاني بطلانه لاستلزامه
طلب غير المقدور لاستحالة تحصيل الحال واستمرار العدم مع عدم القدرة على الايجاد لا يجدي في مقدوريتها فيتعين الاول
والنهي لا يدل على الفساد وهي اخرى على صحتها فلنا نحن الاول ونقول انها متمكنة من الصلوة الصحيحة الشرعية في الجملة
وان لم تكن صحيحة الشرعية في الجملة وان لم يكن صحيحة بالنسبة الى صوم الحائض ولا ريب ان الصلوة الجامعة للشرائط غير
عدم كونها في ايام الحيض في صحيحة بالنظر الى غير المكلفين بالنظر اليهم قبل ذلك الايام وعدم تمكنها من الصلوة
الصحيحة بالنسبة الى نفسها وامتناعها عنها انما هو بعد المنع والنهي وعلى الترك المنع بعد المنع لا مانع
منه مع ان قاعدتهم مقومة بصلوة الحائض ونكاح المحارم اتفاقا كتخصيص الدليل القطعي مما لا يجوز حمل الخاص
الواردة في مرأة الحائض على المنع اللغوي غلط الاكتساب الدعاء لا الاتفاق وكذا لا يحمل النكاح على مجرد العقد
ارتكاب خلاف ظاهر الدليل على الباب الثاني في الحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم وفيه مقصدان الاول في الحكم
وابتدأ به قال العلامة في التهذيب اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو الراجح الاقوى في التنصيص وان احتمل
وكان راجحا فهو الظاهر والمشترك بينهما وهو المجمل المرجحان الحكم وان تساويا فهو المجمل ومرجوح الظاهر المؤول والمشترك
بينه وبين المجمل وهو نفي المرجحان الثالث به وفسر الشارح العميدي المفيد بالدال على المعنى بالوضع وان احتمل آخر وهو ان
الاحتمال انما هو بالنظر الى اللغة التي وقع بها الخطاب قال وانما قيدنا به لان اللفظ يكون نصا بالنظر الى اللغة
لعدم احتمال ارادة غير معناه بحسب تلك اللغة ومجملا بالقياس الى لغة اخرى ومثل الظاهر بلفظ الاسد والمجمل
بالقرء ولم يمثل النص وقال شيخنا البهائي في زبدته اللفظ ان لم يحتمل غيرا يفهم منه لغة فنص والا فراجح ظ
والمرجوح مأول والمساوي مجمل والمشترك بين الاولين محكم وبين الاخيرين متشابه ومثل الشارح بالجوار بالسماء والارض
والنظر في ادلة الكتاب بالاسد والفاظ الصلوة بالنسبة الى اللغة العرف والشرع على الترتيب وقال شيخنا البهائي
في الزبدة على قوله الى بحسب مفاهيم اللغة كقوله ما في السموات وما في الارض فقوله لغة قال الشارح لم يحتمل
ويجوز ان يكون قيد للفعل مما لا جعله قيدا للاخير اعني يفهم من الاول فلا يقيام الاحتمال العقلي في اكثر النصوص

انهم لم يمثل في الكشف ايضا للظاهر والمؤول بقوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فحملها على المسح ظاهر على الغسل
الخفيف كما قال في الكشاف واول وظاهر كلام الجميع تخصيص هذا التقسيم بالدال بالوضع لغة فلا يشمل المجازات
وكلام غيره اعم وهو الاقرب لان المجازات ايضا تنقسم الى هذه الاقسام فان القرائن قد تفيد القطع بالمراد
وقد لا يفيد الا الظن وقد يكون مجملا ثم ان كلام القوم ههنا لا يخلو عن اجمال فان الفرق بين السماء والارض
والاسد لجبل الاول نص والثالث ظاهر لكن بحث اذ احتمال التجوز هو المدعى الى ظنية الدلالة وكون اللفظ ظاهرا
وهو قائم في السماء والارض كما لا يخفى ان هذا التقسيم بالنظر الى الوضع الافرادي فان القطعية وعدم القطع
انما هو من جهة ثبوت اللغة بالتواتر والاحاد وجهة الثبوت فالتقسيم انما هو بالنظر الى الوضع التركيبي وافادة
المراد من اللفظ في كلام المؤلف كما لا يخفى وكما يجوز احتمال المجاز في اطلاق الاسد في قولك رايت اسدا
بارادة الرجل الشجاع ويبقى بحالة الحقيقة فكذلك يجوز في قولك انظر الى السماء وانظر الى الارض بارادة
ملاقي الفوق او التحت كما لا يخفى فالتمثيل بالسماء والارض كما وقع في الشرح الجواد ليس في محله ولعله غفل من اورد شيخنا
البهائي بتمثيله بقوله ما في السموات والارض والفرق واضح وتحقيق المقام ان هذا التقسيم لا بد ان يعتبر بالنسبة
الى دلالة اللفظ مطلقا حقيقة كان او مجازا ولا بد ان يناط القطع في الارادة والظن بها بالقرائن الخارجية فان
دلالة اللفظ على الوضع الحقيقة موقوفة على عدم القرينة على ارادة المجاز فان ثبت القرينة على عدم ارادة المجاز
فقطع بارادة المعنى الحقيقي وان لم يكن هناك قرينة على المجاز فبحالة العدم وبحالة الحقيقة يحصل الظن بارادة
الحقيقة فارادة المعنى الحقيقي من اللفظ قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا ولعل مراد شيخنا البهائي ان السموات والارض
في هذه التاليف لفظ في المخلوقين المعلومين بسبب قرينة المقام وهو لا يكفي محل تامل لاحتمال ارادة العالم
العلوي والسفلي وان تمثيل على هذين الطريقين ليس من باب عموم المجاز فان اراد مجموع الكلام فالتامل فيه
اظهر ثم ان مراده من التقييد بقوله لغة لا بد ان يكون هو ما قابل العقلي لا اللغة فقط ثم ان اراد بهذا
التقييد جواز الاحتمال العقلي بمعنى ان العقل يجوز ان يراد من ذلك اللفظ غير المعنى الموضوع له مع قطع النظر

عن هذا الاستعمال ان هذا فيه صحيح ولكنه لا دخل له فيما نحن فيه اذ الكلام في الاستعمال ان هذا صحيح وان اراد تجويز
العقل بالنظر الى الاستعمال ان هذا صحيح فهو ليس بقطع بالنظر الى مجرد لغة اللغة ايضا مع كونه غلطا هو خارج عن مورد
كلامهم ايضا اذ الغلط في الكلام لا يصدر عن الحكيم الذي كلام الاصوليين على كلامه وان اراد بذلك لغة الظهور
فلا ريب ان مراتب الظواهر مختلفة وذلك لا يحصل الا ظن بالنسبة الى الناس جزما هكذا ولا يحصل الشيء في النفس جزما يكون
غير المعنى عقلا ايضا بالنظر الى هذه اللغة والاستعمال وعدم القطع يحصل بسبب القرائن الخارجية وتفاوت تبعا لها
وان الفرضية والظهور امور خارجية فقد ترى العقل يسمون ان هذا ظاهر او العام ظاهر او قد يطلقون القطع على ان هذا
ظاهر على العام مع ان ان هذا ليس عام بالنسبة الى الخاص مع احتمال ارادة المجاز من ان هذا ليس من جهة اخرى غير الخصوص
وكونه ظاهر بالنسبة الى المعنى المجازي فلاحظ اكرم العلماء ولا تكرم الاشقياء لاحتمال ارادة البعض من الاشقياء
دون الكل وارادة احتمال البعض منهم من العلم فالمراد بالخصوصية هو بالنسبة الى العام بمعنى ان دلالة
الاشقياء على العام قطعي من حيث تصورهم في الجملة وان كان عنوان المجاز لمجرد دلالة العلماء عليهم فان دلالة العلماء عليهم
انما هي بحيثية اصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص وهما لا يفيدان الا الظن المقصد الثاني في المنطوق والمفهوم الا ان
للمدلول ويظهر من بعضهم انهما من صفات الدلالة والاول اظهر ولا مشاحة في الاصطلاح فالمنطوق هو ما دل عليه اللفظ
لا في محل النطق هكذا عرفوها وفيه مسامحة فان المعيار في الفرق بينهما هو كون ما له الدلول الى الموضوع في محل
النطق وعدمه والمعتبر من الدلول هو الحكم او الوصف فلا يتم جعل قوله في محل النطق حالا عن الموصول الا بارتكاب
نوع من الاستخدام ولو جعل الموصول كناية عن الموضوع يلزم خروجه عن المصطلح وارتكاب نوع من الاستخدام في الضمير
المجرور وكيف كان فالامر في ذلك سهل فالمهم بيان الفرق فنقول ان المطلوب بالمنطوق هو مدلول كون
حكما من احكام شيء مذكورا حالا من احواله والمفهوم مدلول كون حكما من احكام شيء غير مذكور حالا من احواله
والا فمن ذلك الدلول قد لا يكون مذكورا في النطق ايضا كما ستعرف المنطوق اما صريح او غير
صريح فالاول هو المعنى المطابقي او التضمني ولا في كون التضمني صريحا اشكال بل هو من الدلالة العقلية كما مر الاشارة

اليه في مقدمة الواجب فالاول جعله من باب الغير الصريح فهو الدلول الالتزامي وهو على ثلثة اقسام الدلول عليه بدلالة
الاقتضاء والدلول عليه بدلالة التنبيه والايماء والدلول عليه بدلالة الاشارة لانه اما ان يكون الدلالة
مقصودة للمتكلم اولا فالاول فهو على قسمين الاول ما يتوقف صدق الكلام عليه كقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ
والنسيان فان المراد رفع المؤاخذة عنهما والا لكذب او صحة عقلا كقوله تعالى واسئل القرية فلو لم يقدر الاهل لم يصح
الكلام عقلا او شرعا كقول القائل اعتق عبدك عني على الف اي ملكنيه على الف اذ لا يصح العتق شرعا الا في
الملك وهذه يسمى بدلالة الاقتضاء واعلم ان الذي يظهر من تمثيلهم بالامثلة المذكورة ان دلالة الاقتضاء
اعم من المجاز في الاعراب او ما يكون قرينة العقل لم تكن المطابقة فيه وهذا فدلالة قولك رايت اسدا رمى على الرجل
الشجاع وكذا الكذب يكون من باب المنطوق الصريح اولا بد من ذكر قسم آخر يشتمل على المجازات والثاني ما لا يتوقف
صدق الكلام ولا صحته عليه لكنه كان تعقر بالشيء لولم يكن ذلك الشيء علة له بالبعد الاقتران فيفهم منه التعليل بالمدلول
هو علية ذلك الشيء لحكم الشرع مثل قوله ما كفرت بعد قول الاعرابي اذا هلكت وقعت اهلي في نهار رمضان فيعلم من ذلك
ان الوقاع علة لوجوب الكفارة عليه وهذا يسمى بدلالة التنبيه والايماء وهذا في حق بل المنفوض العلة فيه الكلام
في قوله ان بي كذا وقعت فكفر واما العدية لا غير الاعرابي وغير الاهل فانما هي بتنقيح المناط وحذف الخصوصيات
مثل الاعرابية وكون المحل اهلا وغير ذلك وربما يفرط في القول فيحذف الواقعية ويعتبر محض الوقاع والعموم وتمام
الكلام في ذلك سيجيء انشاء الله تعالى في اواخر الكتاب والثاني فهو ما يلزم من الكلام بدون قصد المتكلم على
ظاهر المتعارف في المحاورات مثل قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن
حولين كاملين على اهل الحمل ستة اشهر فانه غير مقصود في الاية والمقصود في الاولى بيان بقاء اللام في
الحول والفصال في الثانية اكثر مدة الفصال وهذا اقسام المنطوق واما المفهوم فاما ان يكون الحكم المدلول عليه
بالالتزام موافقا للحكم المذكور في النفي والاثبات فهو مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التأفيف على حرمة الضرب ويسمى
لحن الخطاب وفحوى الخطاب وسيجيء الكلام في تفاصيله في اواخر الكتاب والا فهو مفهوم المخالفة ويسمى بدليل الخطاب

واما قسم

وهو اقسام مفهوم الشرط والغاية والصفة اللقب وغير ذلك وسيجيء تفصيله ثم ان بعض المنطق والمفهوم كما ذكره جمع المشهور
وربما يأتي في الفرق بين المفهوم والمنطوق في الغير الصريح فحمل ما يسمى الصريح مفهوما ولعل وجهه كون ما له الدلول
غير مذكور في بعض الامثلة التي ذكرها المنطوق الغير الصريح فان اقل محل مثلا غير مذكور في الايتين فانه هو الموضوع
لا مطلق المحل وكذا الكذب حرمة الضرب حكم من احكام الوالدين انما هو مذكوران في اللغة وقد يدرج ذلك باعتبار الخصوصيات
والاعتبارات فان جعل المفهوم حرمة الضرب والموضوع هو الوالدين فهو مذكور وكل محل اقل محل
اختلف الاصوليون في حجية مفهوم الشرط ولا بد في تحقيق هذا المحل من رسم مقدمات الاول ان لفظ الشرط
يستعمل في معان فان في الصحاح الشرط معروف وكذلك الشريطة والجمع شروط وشرائط وقد شرط كذا وشريطة وشرط
عليه ويفهم من ذلك انه اراد به مجرد الالزام ولا الالتزام ولهذا يقال النذر واليمين وغير الفارس الزام الشيء والتزامه
في البيع وكره في مستقلة النحاة فيما على حروف الشرط مطلقة او ما على عليه جملة جزاء والمعنى حكم الجزاء مفهوما عند حصول وقد
يستعمل في العلة وفي مصطلح الاصوليين لا يستلزم انتفاءه انتفاء المشروط ولا يستلزم وجوده وجود المشروط وفي مصادر
الاستعمال الاول النذر والعهد ونحوهما والشرط في ضمن العقد مثل انكحتك ابنتي بشرط كذا ان لا تخرجها
من البلد وفي مصادر الثاني ما عملت من خير تجزيه وان كان مثقال ذرة وقد يسميه النحاة ان الوصلية ومثل
ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا وخصه ان كان هذا الثاني كان حيوانا وفي مصادر الثالث وان كنتم
جنبا فاطهروا ومن ابراء الوضوء شرط الصلوات والصيغ في الحلبي شرط صحة الوقف وحلول الحول شرط لوجوب الزكوة
واما العلامة فقد جعله بعضهم من جملة الطلاقات وكذا خلاف صرح به اهل اللغة فان الشرط لا يعتبر جميع شرط بتحريك
والعلامة وكذا بعض الاستعمالات الاخر مثل شرط الحجام اذا شق الجلد بالمبضعة ولم يدم ماخوذ من الشرط بمعنى الشريطة
ليس المستعمل في معان كثيرة احدها ما يفيد تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط فقط مثل قولهم ان كان هذا الشيء كان حيوانا
وليس منه على حدة ومن قوله تعالى ما كان فيها آلهة الا الله لفسدتا وهذا الاستعمال مبني على ما حققه اهل الميزان من
يجعلون هذا التركيب لبيان الدليل على العلم بانتفاء المقدم بسبب انتفاء التالي ويقولون ان استثناء نقيض

التي يقع في المقدم لخلاف الكلي فيلم في انتفاء الجمل الجزئية انتفاء والانتفاء وفي انتفاء المقدم
الاولية والثاني ايضا يقتضي عدم الجزاء على عدم الشرط ليكون مثل اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فعدم التنجس وجوده
معلق على وجود الكرية وانتفائه معلق على انتفائه وهذا هو مصطلح اهل العربية ومتعارف لسان العرف فظاهر هذا الاستعمال
كون الاول سببا فلا يفيد انتفاء الانتفاء المسبب لجواز تعدد الاسباب بل الكلي اولى بالاذعان كما يشهد به قوله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فيفيد اولا انه ناشئ من الخلاف بين الاصطلاحين وقوله بل الكلي اولى لانه ان الكلي
هو ان كون انتفائه علة لانتفاء الاول لم يقل به احد بل هو علة للعلم بانتفاء الاول فلذا وجه لهذا الكلام
نظائره وثانيا بان المراد كفاية السبب في الظاهر وثالثا بان الاصل عدم سبب آخر واذا علم له سبب آخر فالسبب
احدهما لا بعينه لا معينا ومن هذا الباب لولا على الهلاك عمر وقول الحكماء لو لم ذوها فرقتها لطارت ولكنه لم يطر فان
رفع المقدم لا يقتضي رفع التالي على قاعدة اهل الميزان وح يبقى الاشكال في اطلاق الشرط على السبب والظاهر انه
لان قولنا مفهوم الشرط حجة معناه مفهوم الجملة الشرطية اي ما يقول له النحاة شرط حجة وهو الواقع بعد ان
واخواتها معلق عليه حصول مضمون الجملة التي بعده كما هو محل النزاع الاصوليين كما يشهد به قولهم الامر المعلق بكلمة
ان واخواتها عدم عند عدم شرطه ولولا ذلك لما اذا كان ذلك الواقع بعد ان واخواتها شرطا شرطا اصوليا ايضا
فان الواقع بعد هذه الحروف قد يكون شرطا وقد يكون سببا كما جرى ان في ان قبضت في المجلس يصح الصرف فجاز
ان في اذا اغتسلت توضأ في البول فيظهر منه انه اذا كان الواقع شرطا اصوليا فلا معنى لكون انتفاء الحكم بانتفاء
الشرط حجة معناه ان ما يفهم من تلك الجملة التي يسمونها النحاة شرطا في محل السكوت حجة وعبارة اخرى تعليق
الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يفيد انتفاء الحكم بانتفاء ذلك القيد بدلالة الشرطية لفظية بينة فيكون حجة
[illegible] الشرطية المصطلحة للاصوليين او السببية فلا خفاء ان بين الشرطية والسببية للتغاير الموضوعي
بالنظر الى الاصطلاح فما في من ان قولنا ان قبضت البيع والفرق هو الاسببية والحرفية كالفرق بين من والى

والابتداء

والابتداء ان اريد به الشرط الاصولي كما هو الظاهر فلا يتم اذ قد بين ان الظاهر من الجملة الشرطية سببية
الاولى للثانية والا لزم التناقض وان اريد به معنى آخر مثل ان يقال المراد بالشرط هو ما علق انتفاء شيء
آخر وانتفاء وجود الآخر عليه ليشمل السبب لكن وان الجملة الشرطية ايضا تفيد هذا المعنى فهذا وان كان اوجه من سابقه
لكنه ايضا لا يتم لان الجملة الشرطية حين هذا اذ لا تفيد الا السببية الذاتية لا يكون شرطا لصدور الحكم عن القائل
لا البتة في نفس الامر مثل ان نزل الثلج فالزمان شتاء فانه قد لا يترتب التبليغ في الشتاء الثالثة قد تبين ان محل
النزاع هو الجمل الواقعة عقيب ان واخواتها والظاهر انه لا فرق بين ادوات الشرط وما على التعليق حيث ان المقصود
فلا يتم المقدمة في الشرط كالحروف مثل قوله فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات فما ملكت ايمانكم وموثقة ابن
بكير ناطقة بحجية مفهومها بالخصوص اذ المتعدد ذلك فنقول ذهب الاكثرون الى ان تعليق الحكم على شيء بجملة ان واخواتها
يدل على انتفاء الحكم عند انتفائه وذهب جماعة الى العدم والاول اقرب لنا ان المتبادر من قولنا ان جاءك زيد فاكرمه
ان لم يجئك فلا يجب عليك اكرامه الا اكرامه كما توهم وهو علامة الحقيقة فاذا ثبت السبب ورفع العرف يثبت في الشرع
والثاني لاصالة عدم النقل واما ما قيل معناه في العرف الشرط في اكرامك اياه مجيئه اياك فليس على ما ينبغي وكذا لا ذكره
العلامة في بحثه قال الامر المعلق بكلمة ان لعدم عند انتفاء عدم الشرط لانه ليس علة لوجوده ولا مستلزما له فلو لم
لتيقن العدم الدوام خرج عن كونه شرطا ويؤدي هذا كلام غيره ايضا والكلامان مبنيان على الخلط بين
اصطلاح النحاة واصطلاح الاصوليين في الشرط وقد عرفت ان المتبادر هو السببية الظاهرة وان كان مدخول ان بالذات
شرطا من قطع النظر عن دخول ان فهذان الكلامان ناظران الى ان لا يعتبر لفظ الشرط ولفظة عنوان الشرط عنده في
الاصول هو ما ذكر لا مطلقا ونحن لما اثبتنا المتبادر لهذه الهيئة التركيبية فنقول ان ذكر الاستعمالات التي ذكرها
مجازات لتبادر غيرها ولانه غير مفيد للاشتراك فالقول بانه مستعملة في جميع هذه المعاني والاشتراك والمجاز كلاهما
خلاف الاصل لا بد ان يكون المقدر المشترك هو على تقدير وجود المشروط لا وجه له بعد وضوح الدلالة على هذا الكلام
في الجملة الشرطية واما لفظ الشرط فهو وان كان خارجا عن محل النزاع لكن لما حصل الغفلة لبعض الفحول هنا فلفظ

على تقدير الحجية وانما انتفاء الحكم عند
انتفاء الشرط هو السببية كما فيما كان
تكليفا يصير مساويا للشرط الاصولي
فيحصل قولنا مفهوم الشرط حجة ان
مفهوم جملة الشرطية

الاصطلاحات فتحقق القول فيه ان المتبادر منه في العرف هو المعنى الثاني فهو عبارة عن وجود شيء يتوقف وجوده
اعم من ان يكون وجوده علة للاول او اما معنى الاشتراك فلا وجه على المعنى الاصولي اصلا واورد هذا وقد اجاب عن حجية
مفهوم الشرط كيف بانه لو لم يفد التعليق انتفى عند انتفاء الشرط لكان التعليق لغوا كيف ينزه كلام الحكيم
عنه وفيه اولا ان الخروج عن اللغوية لا يحصر في اثبات هذه الفائدة بل يكفي مطلقها واما عدم الفائدة الاخرى
لا ينفي اصلها مع ان الغالب وجود الفائدة وثانيا ان هذا الانسب بالتمسك بالحجية ولا يوافق القول بالدلالة اللفظية
كما هو المعهود في هذا المقام وفي السنة القائلين بالحجية فان المعيار في امثال هذه المقامات اثبات الحقيقة والتمسك
باصالة الحقيقة ليكون قاعدة في اللفظ المخصوص لا يخرج عن معناها الا فيما دل الدليل على خلافه وكذلك
يكون بالبداهة وفهم اهل اللسان كما يستفاد من استدلالهم بعض الاخبار المذكورة في كتب الاصول واما اثبات
الكلية اللفظية من جهة الدلالة العقلية بمعنى ان العقل يحكم بان كل موضع لم يظهر للشرط فائدة سوى ما ذكر فلا بد من
حمله على ارادة ذلك فهو ان ذلك لا يختص بالحجية المفاهيم فضلا عن خصوص مفهوم الشرط ولا يتحقق حصول اصل
العلاقة بالتعليق فضلا عن خصوصية مفهوم الشرط او مطلق المفهوم بل هو يجري في جميع الاخبار وانه انما يتم لو وجد مقام لم يحتمل فائدة
اخرى ولا يجب الخروج عن اللغوية وهو مم يرد عليه انه يتوجه النزاع بين المثبت والمنكر لا يجوز اللغو في كلام الحكيم
وعدمه لو وجد مثل هذا الفرض والا فاظن اصحاب المنكرين يرضى بذلك بل الظاهر انهم انما ينكرون وجود موضع لا يحتمل
فائدة اخرى وان ذلك اثبات اللغة بالعقل وما يقال من ان الاستقراء يحكم بان كل ما يوجد لفظ لا يظهر فائدة
سوى فائدة ميتة فهو موضع له فهو بمعزل عن التحقيق غاية الامر استفادة كون المعنى مرادا من اللفظ واما كونه
مدلولا بالدلالة اللفظية فكلا فان قيل انا نحن نقول بان مفهوم الشرط حجة اذا لم يظهر فائدة سوى انتفاء الحكم عند
انتفائه ظهورا ساويا لها وازيد منها بالجملة اذا كان هذا اظهر الفوائد لا اذا لم يحتمل فائدة اخرى كيف فان هذا
كيف لا يثبت الدلالة اللفظية ولا العقلية اصلا بل الدلالة العقلية الخارجية فالظاهر ان المنكر كيف يتعرف بحجية ذلك بل يصير
قاعدة كلية لنفوس المقام كما هو مقتضى القواعد الاصولية فالذي يليق بقواعد الفن اثبات اظهرية منها من الفوائد

مطلقا

مطلقا لانه اذا كان اظهر الفوائد فبموضع يكون حجة في ذلك الموضع وجميع الاقسام بان تاثير الشرط هو تعليق الحكم
به وليس يمتنع ان يخلفه ويناسبه شرط آخر ولا يخرج من ان يكون شرطا الا ترى ان انعقاد طهارتين لا آخر
شرط في قبول شهادة الآخر وقد يوجب عدم انعقاد الزنا واليمين فلا يفيد تعلق الحكم بشرط انتفاء الحكم عند
انتفائه لجواز ثبوت بدله وظاهر هذا الاستدلال التسليم فهم السببية كما ذكرنا لكن المستدل به يتمسك في نفي حجية
باحتمال الثابت فلا يكفي مجرد تعلق الحكم بالشرط في نفي الحكم عند انتفائه ورد حيث بان الاحتمال لا يعتبر بالاستدلال
بالظواهر والا لانسد باب الاستدلال في الآيات والاخبار فنقول فيما لم يثبت شرط آخر ولم يعلم تحقق حجب آخر
الاصل عدمه لا يبقى هذا ايضا فيما ذكرت سابقا ان نفي حجية المفهوم هو كون ذلك المعنى مدلول اللفظ في محل السكوت وهذا
ليس من قبيل دلالة اللفظ اذ لا يتم ذلك الا بانفهام لكنه قد عدم لعدم السبب لانا نقول التبادر يقتضي انفهام المدلول
ويفيد تعيين السببية في الظاهر وذلك الاحتمال هو احتمال الجواز في كلام الذي يجري في الالفاظ المستعملة في معانيها
الحقيقية ولا يعتني به ابدا والا لما كان للتمسك باصل الحقيقة معنى اصلا وان ثبت من دليل آخر وجود
آخر كالمثال المذكور في قبول الشرط والسبب الذكورات كان الظاهر في الامر الوجوب ليس فاذا ورد امران
متفقان وان في محل واحد يحملهما على التخيير وذلك لا يوجب خروج صيغة الامر عن كونها حقيقة في الوجوب وحجة اليقين
بقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لا يجوز الاكراه مطلقا فلا يصح التعليق لو اريد به انتفاء
الحكم عند انتفاء الشرط وجوابه ان المسالة هنا باعتبار الموضوع وما يقال ان الواسطة ممكنة فلا يتم نفي ارادة
المحض ارادة البغاء حتى لا يمكن الاكراه فقد يحصل الذهول عنها فهو مدفوع بانها تنتفي عند المشية وقد كان
يكفي بان مفهوم الشرط انما يكون حجة اذا لم يظهر له فائدة سواه وهو متحقق هنا مثل مشية الموالي على انهن ان
اردن التحصن مع ما هن فيه من الضعف والتعذر فانهم اعلم بذلك ويظهر لك ما في هذا الجواب مما سلفنا لك لكن
ويمكن ان يقال ان الشرط هنا ورد مورد الغالب في تحقق الاكراه وهو ارادة التحصن فلا حجية فيه بمفهومه
والاولى ان يقال ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة بل بعد ثبوت الحقيقة فهذا استعمال مجازي لكون المجاز

خير من الاشتراك او يقال ان اللفظ يقتضي ذلك ولكن القرينة الخارجية مانعة ولولا القرينة الخارجية مانعة عن ارادة المفهوم
من الاجماع القاطع العلمي على عدمه فالاجماع هو القرينة على عدم ارادة ذلك او الى المعنى التي يكون حمل الاية عليها
وهو التنبيه على علة الحكم فالفيد الوارد بعد الحصر على ما ذكره بعض المحققين اما ان يكون للمفعول مثل لا تقتل اولادكم مخافة
او للترك مثل لا تبع ما ليس عندك او الاحتضار ان وجدت سببا لحكم له الفهم او المعلة مثل لا تشرب الخمر ان كنت مؤمنا وما نحن فيه من
هذا القبيل ليس قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله الاية خلافا
في ان تعليق الحكم على وصف يدل على انتفائه عند انتفاء الوصف ام لا وان كان الوصف صريحا مثل اكرم كل رجل عالم او في
ان عمة زكواة ولي الوحيد يحل عقوبته او معذرا كقوله لان يمتلئ بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلئ شعرا فاستدلا البطن
من الشعر كناية عن الشعر الكثير فمفهومه انه لا يضر الشعر القليل اجمع المثبتون قبل ما تقدم في مفهوم الشرط من لزوم التعرض
في كلام الحكيم فلو لم يفد انتفاء الحكم عند انتفائه لعرى الوصف عن الفائدة ولعده العقلاء مستهجنا مثل قولك
الانسان الابيض لا يعلم الغيب وبان ابا عبيدة الكوفي فهم من قول النبي صلى الله عليه وسلم للوحيد يحل عرضه ان غير الواجب
لا يحل عرضه وقال انه يدل على ذلك وهو من اهل اللسان والجواب عن الاول يظهر مما سبق فانه يلزم التعرض لمعقول لم يحصل
فائدة اخرى والفوائد المحتملة كثيرة مثل الاهتمام كما في الذكر مثل حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى او احتياج
السامع اليه او سبق بيان غيره او ليستدل السامع على الكثرة منه فيحصل له رتبة الاجتهاد او غير ذلك مما ذكروه فان قيل
نقول لعل ذلك ان كان ذلك اظهر الفوائد فيجاب عنه بما تقدم في مفهوم الشرط وبالجملة التعليل بلزوم العراء عن الفائدة
واخراج الكلام عن اللغوية لا يقتضي الاثبوت فائدة ما فاذا ثبت من القرينة الخارجية اظهرية هذه الفائدة للشارع
فيها فلا يظهر المنكر متحاشيا عن القول بمفهومه لهيمنة وما يظهر الكراهة من بعضهم لاحتمال ارادة اليسير كما يظهر نظيره
من السيد ره في مفهوم الشرط حيث اكتفى في نفي الاستدلال بمجرد احتمال تعدد السبب فهو ضعيف لما بينا ومن هذا
القبيل قول ابي عبد الله ع في صحيحة الفضيل ان قلت له الشرط في الجوار قال نعم ايام للشهر قلت وما الشرط
في غير الجوار وقال البيان بالخيار ما لم يفترقا المثال من باب تنقيح المناط والاستحسان كما ترى وما يترى صحيحة في الذيل

الذكر

فانه الذكر فانما هو لكون اصل الحكم في هذه المسائل من باب تنقيح المناطات وكذلك ذكر الوصف هنا والا
فقد يكون فائدة الوصف مجرد التنبيه على ما يقل من الاختلاف وجاء من انه العرب ان موضوع له العرف للتوضيح فقط
لا للتقييد وان جيء للتقييد فخلاف الوضع غاية الامر تعارض الكثرة مع ما قل من فهم الجمهور وتوقف في
في ذلك من ايضا فيتساقطان فيبقى عدم الدلالة على الدعوى والجواب عن الثاني فيظهر مما ذكرنا من المراد من وضع ما ان فهم العلة
كان عن اجتهاده في اللغة وكلام اللغويين وحجة الثاني بانه لو دل الدال لجرى النقل وكلا منتفيا اما المطابقة التي
فظاهر والا لكان مخطئا واما الالتزام فلعدم اللزوم الذهني لا عقلا ولا عرفا وفي المنتهى توقف في الظاهر في العلامة
لا يخرج عن شعار كما هو المشهور ان التعليق بالوصف مشعر بالعلية لا كون لا يجب تعميمه عليه في الاحتجاج الا ان ينظم اليه قرينة
كما في عمة الفضل المتقدم ومن هذا القبيل العود الاحترازية في الحدود والرسوم واما مثل قوله تعالى اعتق رقبة مؤمنة فلا دلالة
على عدم كفاية عتق الكافرة ليس من جهة مفهوم الوصف كما توهم ولا من جهة تحرير الاجماع عليه كما فعل العلامة في
بل لان الاتيان بموجب المطلق والمقيد مع كون التكليف شيئا واحدا يوجب العمل على المقيد لان العمل على المطلق ترك للمقيد
بخلاف العكس وبالجملة العبد مطلوب في تركه لاجل الامتثال فعدم الامتثال بعتق الكافرة انما هو لعدم صدق الامتثال
بالمؤمنة التي ورد بها الخطاب مع كون المطلوب رقبة واحدة ثم ان هنا فوائد الاول انهم ذكروا ان حجية مفهوم الشرط
والوصف ونحوهما انما هو اذا لم يكن على طبق الغالب مثل ربائبكم اللاتي في حجوركم ولا يخفى ما فيه من الكلام في بيان ذلك
وعندي ان وجه ان الندر انما هو المحتاج حكمه الى التنبيه والا فرد انه يعتبر تحقق في الاذهان عند اطلاق اللفظ المعرى فلا يحصل
احتياج في الافهام من اللفظ فانما يحصل في النادر فالكلية في الذكر لا بد ان يكون شيئا آخر لا يفيد الحكم بالغالب
وهو فيما نحن فيه التنبيه بالولد وهما يفيد ظهر السر في عدم اطراد الحكم فيما اذا ورد مورد الغالب في غير الغالب فهم كيف الله
ترى انا لا نجوز التيمم لوجد الماء لمن منعه زحام الجمعة عن الخروج مع ان الشارع اطلق الحكم بالتيمم لمن منعه زحام
الجمعة عن الخروج ولكن قال بالاشتراط عدم كون المخالفة الى الحكم مثل ولا تقتلوا اولادكم خشية الاملاق والتكلم فيه
البينة على خطائهم في العلة والحجة ويمكن ارجاعه الى القسم الاول وبالجملة المعتبر في دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي هو عدم القرينة

الظاهرة على ارادة الخلاف كما ظهر قرينة على ارادة غيره فتحملها عليه لان الحجة انما هو اذا لم يظهر للمقيد فائدة
اخرى كما هو مقتضى الدلالة العقلية بل بثبوت القرينة على الخلاف كما هو مقتضى الدلالة اللفظية الثانية قد توهم
بعضهم ان فائدة المفهوم وثمرة الخلاف انما يظهر اذا كان المفهوم مخالفا للاصل مثل ليس في الغنم المعلوفة زكوة او في
الغنم المعلوفة زكوة اذ لو كانت معلوفة اولا ان يسوم واما اذا كان موافقا للاصل كما هو في قوله في الغنم السائمة
زكوة فلا لان نفي الزكوة هو مقتضى الاصل وقال ان دعوى الحجية انما ثبت من الغلبة عن ذلك لكون المفهوم المذكور
في العقل من جهة الاصل واستشهد على ذلك بكون الامثلة المذكورة في استدلالاتهم من هو القبيل وانت خبير بما فيه كما لا يخفى
الثمرة والفائدة في الموافق للاصل ايضا لان المدعى للحجية يقول بانه مدلول عليه من الشارع فلا يحتاج الى الاصل
في طلب حكم المعلوفة كما ان المنكر يحتاج وكونه موافقا للاصل لا يكفي الا بعد استفراغ الوسع في تحصيل الظن بعدم الدليل
كما سيأتي في قوله وايضا الاصل لا يعارض الدليل ولكن الدليلان يتعارضان ويحتاج المقام الى الترجيح فاذا اتفق ورود
دليل آخر على خلاف المفهوم فيدل عليه من دون تامل على القول بعدم الحجية ويقع التعارض بينه وبين المفهوم على القول
بالحجية ويجب ترجيح المفهوم على المناطق اذا كان اقوى فضلا عن منطوق وحده وما جعله مثالا للغفلة هو غفلة عن المفهوم
او اطلاقهم منحوتة بالحكم في المخالف للاصل والموافق والامثلة وارادة على التعيين كما لا يخفى على المتتبع الناشئة
منقض المفهوم المخالف انما هو رفع الحكم الثابت للمذكور على الطريقة الثابتة للمذكور وقد وقع هنا توهمان احدهما
ما هو ناشئ اليه من ان مفهوم قولنا اعط زيدا ان اكرمك لا تعطه ان لم يكرمك وهو باطل لان رفع الايجاب هو عدم
الوجوب وهو اعم من الحرمة التي هو مقتضى النهي نعم اذا كان الحكم الموافق هو الجواز بالمعنى الاعم يكون مفهومه الحرمة كما في قوله
كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويترب فان مفهومه ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يترب فانه وان كان
مفهومه العرفي يؤدي لكنه لزوم الحرمة وثانيهما ما صدر عن جماعة من النحاة قال بعضهم ان مفهوم قولنا في كل غنم سائمة
فيه زكوة يعني كل غنم معلوفة فيه الزكوة وان هذا يصدق على تقدير ان يجيء بعض المعلوفة الزكوة وعلى تقدير ان
لا يكون في شيء منها ومفهوم قولنا بعض السائمة كذلك وهو عدم صدق قولنا بعض المعلوفة كذلك ويلزمه ان يصدق كثير

من المعلوفة

من المعلوفة كذلك ورد بعضهم على صاحب المعالم حيث ادعى ان مفهوم قولنا كل حيوان ماكول اللحم يتوضأ من سؤره ويترب
هو انه لا شيء مما لا يأكل لحمه يتوضأ من سؤره ويترب بان هذه دعوى لا شاهد له عليها من النقل والعرف والعلامة على
الشيخ كذلك وانت خبير بان ذلك التوهم لشبهة ان يكون انما اثبت من بعضهم من حمل المفهوم نقيضا منطقيا للمنطوق وان
كان صدور مثل ذلك في غاية البعد من مثلهم بل عن غيرهم بمراتب لاختلاف الموضوع ولذلك يقيد وقال ايضا
والظاهر ان مراده من الحكم النقيض على المفهوم كحكم الذي ذكره الرازي انما هو ان المفهوم رفع الحكم المنطوق فان نقيض كل شيء
رفعه والمراد رفع ذلك الحكم عن غير الموضوع والى هذه اشيخ وصاحب المعالم فان الحكم المخالف في جانب المفهوم انما يستفاد
من حجية القيد في المنطوق فكل قد ثبت به القيد والتعلق به من افراد الموضوع فيفهم منه الحكم بالنسبة الى ذلك القدر
والابقى التعلق بالنسبة اليه بلا فائدة ويأتي ان الفائدة تحصل في كلية بثبوت الحكم لغيره في كلية فهو يزيل عن
المحقق اذ يبقى التصريح بتعلقه بالجميع بلا فائدة فمفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه زكوة ان لا شيء من المعلوفة كذلك فان
وجوب الزكوة معلق على سوم كل غنم وما قيل ان ذلك لعدم وجود امر مشهور مشترك بين افراد المنطوق وبعض
افراد المسكوت عنه بمعنى ان جميع افراد ما يؤكل لحمه مثلا يجوز الشرب والتوضؤ منطوق به في الكلام وانما لم يشترك بعض
الافراد الغير الاكول ايضا مع كونه شريكا للمنطوق لاجل عدم لفظ مشهور جامع لهما فيبقى بيانه الى وقت الحاجة
فيه انه لا يخرج الافادة في وجود اللفظ المشهور المشترك فقد يصح ان يقال مثلا كل حيوان يجوز التوضؤ من سؤره الا
الكلب مثلا وكذلك في قوله كل غنم سائمة فيه زكوة مع ثبوت الحكم لبعض المعلوفة ايضا يمكن ان يقال في قوله كل غنم
فيه زكوة الا النوع الفلاني فلم يفطن المص حتى يلزم تاخير البيان وغيره من المحاذير فلا بد للمقيد من فائدة
والمفروض انه ليس الا نفي الحكم عن غير محل النظر مع ان القول بكون استعمال المقيد هنا لذلك لا يخرج عن المقيد عن الحكم
خروج عن مقتضى القول بحجية المفهوم اذ هو انما مبني على التبادر من اللفظ او على لزوم خلو الكلام عن الفائدة لولاه
كما تقدم وهو انما يصح لو لم يكن هناك فائدة اخرى واما ما ذكره بعضهم ان مفهوم قولنا بعض الغنم السائمة فيه
زكوة الى آخره ان اراد به ان يكون ال ثمة تصفه لبعض الغنم وبيانا له لا للغنم فقط كما هو المناسب

ليوافقه اهل الشرع فمفهومه ان ليس في البعض الاخر الذي هو المعلوفة زكواة لانا ذكره وان اراد البعض الغير المعين
بان يكون السائمة صفة للغنم لا للبعض كما هو الظاهر من كلامه وهو الموافق لطريقة اهل الميزان في توجيه الحكم نفيا واثباتا
الى البعض فانه القيد الاخير للسوم والنفي والاثبات انما يرجعان الى القيد الاخير على التحقيق فمفهومه ح ان البعض
من السائمة ليس فيه الزكواة وهذا مما لا يصح ويقل وروده في كلام الشارع فانه يكلف ابهام مجهول بالجملة فالمستفاد
من العقل والعرف هو انه لشيء وصف الحاصل لانا فمفهومه فالتحقيق ان يقال ان جعلنا السوم من جملة الحكم وجعلنا الموضوع نفس
الطبيعة المطلقة فالاقرب ما ذكره هنا لانا وان جعلناه جزء الموضوع بان يرجع القيد الى الكلام وجعل الشيء السوم فالاقرب ما ذكره
مثلا اذا قال الحيوان الماكول اللحم حكمه انه يجوز استعمال شعور كل واحد من افراده وحكمه لقول كل واحد من افراد الحيوان الماكول
اللحم جواز الاستعمال لشعوره فلا بد ان يتأمل في ان معنى قولنا كل ما يؤكل يرتضا من شعوره موافق لابهما وبهما يتبادر
منه في العرف والاظهر الثاني للتبادر فيكون الوصف قيد لكل واحد من الافراد فالمفهوم يقتضي نفي الحكم حيث انتفى ذلك
القيد الرابع لا دلالة في قولنا في الغنم السائمة زكواة على نفي الزكواة عن المعلوفة الابل باحد من الدلالات
فخالف الكرخي على ذلك بان دليل الخطاب يقتضي المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا لمعلوفة الغنم ورد
عليه بان هذا استدلال ضعيف لا يصلح والاولى ما ذكرنا صح بعض الاصحاب فيه على الدلالات بان السوم يجري مجرى العلة لتحقيق
الحكم بثبوتها وينتفي بانتفائها وفهم العلية لغاية ضعيف والاكثر وجها وجيها الحق ان مفهوم الغاية حجة
وفاقا لاكثر المحققين والظاهر انه اقوى من مفهوم الشرط ولذلك قال به كل من قال بحجية مفهوم الشرط وبعض من لم يقل والمراد
بالغاية هنا النهاية لا المسافة بخلافها في قولهم الا انتهاء الغاية فالمراد ان تعليق الحكم بغاية يدل على مخالفة حكمه بعد
الغاية لما قبلها واما نفس الغاية فغير خلاف آخر ذكروها في تحقيق بيان ان الا الانتهاء الغاية فلنقدم الكلام
في تقديمه على ما بعده فنقول اختلفوا فيه على اقوال الثاني انها دخول الغاية في المغيا ان كانت من جنسه كقولك بعت
هذا الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف والا فلا كقوله تعالى صوموا الى الليل والظاهر ان دليلهم في ذلك عدم التمايز فيجب ان يكون
من باب المقدمة كما في ادخال المرفق في الغسل لخلاف ما لو اختلفا في الماهية وتميزتا في الخارج فلا يطرح ثمرة في هذا

القول

القول والقول بالعدم مطلقا وابعها التوقف لتعارض الاستعمالات وعدم الترجيح والحق عدم الدخول لانه الاصل
بمعنى ان اللفظ لا يدل على الدخول والاصل عدم ارادة المتكلم ذلك والا فقد يكون الدخول موافقا للاصل بل الثابت من
اللفظ عدم الدخول فيكون ذلك ايضا مفهوما من التعليق بكلمة الى ولا دخول المرفق في آية الوضوء فانه هو من دليل
خارج لا ان الا لمعنى مع لان الحق انه لا شهادة الغاية وكونه بمعنى مع مجاز وانما يصار اليه من جهة الدليل الخارجي ثم ان المصنف
لا يلتزم القول بالاشتراك كما توهم فخر الدين وابطله بانه لا يمكن القول بالاشتراك لعدم جواز وضع شيء لوجود الشيء
وعدمه اما اولا فلان الاستعمال اعم من الحقيقة والاجمال اعم من الاشتراك ولا يظهر التوقف في العبارة والاشتراك
واما ثانيا فلجواز الاشتراك بين الوجود والعدم كما في القرء وما قال الشارح فخر الدين من انه لو لم يكن الكلام عن الفائدة حين
التردد بين الوجود والعدم لان التردد بين النفي والاثبات حاصل كل واحد قبل اطلاق اللفظ ليس فيه انه قد يحصل
الفائدة بمثل قول القائل اعتدي بقرء فت على ذلك فانه يمكن ارجاع الطهر الى الوجود لكن اذا عرف هذا
فلنرجع الى المسئلة والحق ما قلنا لان المتبادر من قوله صوموا الى الليل ان آخر وجوب الصوم الليل ولا يبعد ومن
قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن عدم حرمة المقاربة بعد حصول الطهر فلو ثبت الصيام بعد الليل لكان او حرمة المقاربة
بعد حصول الطهر لكان لا كان الغاية غاية وهو خلاف المنطوق فان قلت انه لو كان خلاف المنطوق فيكون الكلام
مع القرينة بعدم ارادة المفهوم مجازا ولم يقل به احد وليكن فان كان المراد من قوله تعالى وجوب الصوم الليل بانقطاع
عنده الصوم فقد صار هذا المفهوم من جملة المنطوق وان كان المراد ما ينتهي عنده الصوم سواء انقطع او لم ينقطع فلا يلزم
خلاف المنطوق في المسكوت اعني ما بعد الغاية قلت ان اردت من القرينة بعدم ارادة المفهوم مثل ان يقول
لعبده سر الى البصرة لا اريد منك عدم السير بعد ان الوجوب بعدم وهو جائز فهو لازم كل من يقول بحجية مفهوم الغاية
فكيف يقول بانه لم يقل به احد وان علم من المتكلم ارادة الحقيقة فلا بد ان يحمل ذلك على النسخ ان قلت يجوز
النسخ فيما كان آخره معلوما خصوصا اذا كان قبل حضور وقت العمل والا فيقبح صدوره عن الحكيم وان اردت
من ذلك مثل ان يقول سر الى البصرة ونهاه الى الكوفة وهما لا يتجاوزان وفيه ان امثال ذلك يقع في العرف

ليحدد المنازل او الاعلام المسالم فيجد المسافة من كل علم ومنزله فكلفه مسافة مبدء ونهاية بلا خطان بالنسبة
اليها والعبرة ان يعرفها فلا يرد يجوز ولا يحصل انه نقض على القاعدة وكذلك لا يتم النقض بمثل قوله تعالى سبحان
الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مع ثبوت اسرائه الى السماء وكذلك قول الفقهاء اذا صام
ليلا فلا يفسد النهار ثم ساقه ولا يجوز الافطار كما صدر من بعض الفضلاء فان القرينة قائمة على ارادة خلاف
ظاهر الاستعمال ثم من الحقيقة والاستعمال المجازي لا يوجب جواز اللفظ عن كونه حقيقة في غيره والنكتة في الاول
ان المحرم المعاني في نظر الكفار المشبهين انما كان الذي ذكره في الاية وكان يكفي اثبات هذه الدعوى
بما يحصل اثباته كما خاطبه ص على غيرهم وعاودهم فيهم في انفسهم الطريق وكان يحصل المعجزة بمجرد ذلك
فيضاف الى ذكر ما بعد الى انما هو المشهور فيما هو مقصود البيان ثم التسليم عندهم وكذلك المراد من قولهم ان
صام ليلا فلا يفسد النهار هو الامساك لا يفسد النهار فالامساك لا يفسد النهار لا مدخلية له في ذلك
فكانه ان الموجب لعدم الافطار هو الامساك لا يفسد النهار وهكذا الكلام فيما يرد عليك من نظائره هذا واما
والفيا الآخرة فتقول انها كسائر شيء ثالث وهو ان المراد بها الاخرة والمتبادر لا يشترط شيء لا يكفي في حصوله ما بعده
ونفسه تخالف لا قبله وينقطع الحكم عنده ولا عموم ذلك بعض ان لا يخفى ان القيل آخر الصوم مثلا سواء كان
ما بعده الدخول مخالفا او موافقا منقطعا عنده الصوم ام لا ثم يدعى استلزام ذلك المطلق كون حكم ما بعده مخالفا
لما قبله حتى المكروه لعدم دلالة لفظ على ذلك بعد من الدلالات اما اولا ولان فظاهر واما الالتزام
فلعدم اللزوم وبالاستعمال فيهما معا فيكون للقدر المشترك لكون المجاز والاشتراك خلاف الاصل ونظير الجواب
عنها بالتأمل فيما ذكرنا مفهوم الحجة والمراد به ما ذكره جماعة من المحققين هو ان يقدم الوصف
على الموصوف اذا جرى مثل الامير زيد والشجاع عمرو فيستفاد منه الحصر لان الترتيب الطبعي خلافه الاول
عنه انما هو لذلك وقرينة ان الاول يعتبر المحبث في كل تقدم وكان حقه التعبير على ما ذكره العلماء المعاني
وفيه اشكال لتعدد الفائدة مثل الاهتمام بالذكر او التلذذ او غير ذلك فلا بد اما من دعوى التبادر وهو

غير مسلم

غير مسلم في جميع او وجود دليل آخر ويجيء الدليل في خصوص المحل فيه واختلفوا في هذا الدلالة فيما لحق فيه من يجب
المفهوم والمنطوق في الجواب ترك هذا النزاع لان المحقق منه المركب من ثابت ونفي وما الاول مذكور في احدهما
فيستفاد الحجة وان جعل عبارة عن نفي الحكم المذكور عن الغير فلا ريب انه مفهوم بامر والدليل على افادة الحصر ان
الاول التبادر فان المتبادر من قولنا انما زيد ان العالمية لا يتجاوز عن زيد الى عمرو وبكر وغيرهما انه لو لم يحصل
الحصر لزم الاجمال بالاجمال عن الاتم وهو باطل وتقريره ان المراد بالعقد ان كان هو الجنس فيستحيل حمل الفرد
عليه لان الحمل يقتضي الاتحاد والفرد الخاص ليس عين حقيقة الجنس فينبغي ان يراد منه مصداقه فهو يعود الى عدم الحد وعدم
افادة الحد ضمن فحمل على الاستغراق فيفيد المعنى ان كلما صدق عليه العالم فهو زيد وهذا الحصر اذا كان مصداقه
في الفرد لكونه انما والكثير من مع الوحدة وذلك ما حقيقة كالوقوف كحصر الامارة في الخارج والا فعلى مبالغة
كما في قولك الشجاع عمرو والرجل بكر فالمراد به مصداق الكامل وقد لا يحتاج الى عرف الصفة بل استغراق الافراد بان يدعى
وحدة الجنس مع هذا الفرد كما في قولك هل الكمثل الاسد تعرف حقيقته فزيد هو الاسد كما ذكر يتبع عبد القاهر في الجرجاني
بالعلم وهو الظاهر من الزمخشري في تفسير قوله تعالى ادخلوا مساكنكم وهذا اعلى من الحصر في المبالغة وهو بعينه جار في قولنا
الامير زيد وصح الفرق بان ذلك لو صح لصح في العكس يعني في مثل زيد الامير وعمرو والعالم بحران ما ذكر وايضا
وما ذكر لو كان الاصل معينا لم يكن لتطرق الغير في مفهوم الكلمة بسبب التقديم والتأخير عدم تطرق تغيير في المفردات
واما وقوع الهيئة التركيبية اول الجواب عن الاول فلا الا بجعل المؤثر كما صرح به علماؤنا وغيرهم وجه ما سبق
واما ثانيا فبالفرق بين صورة التقديم والتأخير فان الموضوع هو الذات والمحمول هو الوصف المعلق الذات
اصطلاح بعض النحاة على اطلاق الذات على المبتدأ والوصف على الخبر فاذا وقع الوصف مسندا اليه فالمراد به الذات
الموصوفة به فالمراد بالامير في قولنا الامير زيد الذات المتصفة بالامارة فاذا اقترن الذات الموصوفة بسبب الحمل
الواقعي فهو الامارة في زيد وان اقتضى فائدة كما لكون المراد بزيد هو المسمى بزيد ولم يفد الحصر وصفه في الامارة
فاذا وقع مسندا فالمراد كونه ذاتا موصوفة به وهو عارض للاول ولا يرفع الحمل وان كان يوجب الاتحاد لكن

حمل الاعم على الاخص معناه صدق الاعم بمعناه صدق الاخص على ذلك وذلك يوجب عدم وجوده في ضمن غيره كالحيوان
الكلي الطبعي بالبينة للافراد فالمراد من الاتحاد ان المحمول موجود بوجود الموضوع او ان المحمول الموضوع موجودان بوجود واحد
لا انهما موجودان بوجود واحد وبهذا يندفع ما يورد هنا ان الحمل لو تضمن الاتحاد واوجب العقر فيما تضمن فيه للزم ذلك في الحمل الكلي ايضا
مثل زيد انسان فان المراد من الانسان هو مفهوم فرد ما لا مصداقه كما اشتهر بينهم ان المراد من المحمول هو المفهوم من الموضوع
هو المصداق والمصداق اما فرد معين نحو زيد او غير زيد وارادة كل منهما لا تتمالا حمل الشيء على نفسه وعلى غيره او مفهوم
فرد ما قابل لجميع الافراد فاذا المحمول من الموضوع في الوجود لا انهما موجودان بوجود واحد والحق ان صورة العكس ايضا يفيد الحصر لا فائدة
لحمل ذلك من حيث هو هو يرد ان الاتحاد لا يحمل الا بالتضمن ذلك بل لان حمل الجنس او الاستغراق يفيد ذلك اما الاستغراق
فظاهر واما الجنس فلان المقصود منه ان كان مجرد صدق هذا الجنس فلو من حيث انه فرد منه لتم ذلك بحمل المنكر مثل زيد انسان
فيبقى التعريف لنوا فلم منه ان المقصود ان زيدا هو حقيقة الامير ماهية فيفيد المعنى الذي هو اعلى من الحصر كما اليه الاشارة
واشار الى ما ذكرنا المحقق الشريف في بعض حواشيه وظهر من جميع ما ذكرنا ان قولنا الامير زيد يدل على الحصر من وجهين
احدهما تقديم المتاخر بالطبع وان صار موخرا بالذات والثاني التعريف على ما مر بيانه واما صورة العكس فهي حجة
واحدة هي التعريف والجواب عن الثاني فيظهر مما تقدم ايضا لو صح منع الطلبان الثاني الوارد به مجرد المغايرة
في ارادة الذات والصفة ومنع اللازمة ان اريد غير ذلك والتحقيق قد مر ثم ان الكلام لا يتحقق بالمعرف باللام بل كلما
يراد به الجنس فحكمه ذلك مثل قولك صديقي زيد حيث لا عهد خارجي فانه يحمل على الجنس او الاستغراق كما في قولك
خرج زيد قائما فالجهتان المتقدمتان حاصلتان فيه اما صورة العكس فلا يجري ما قدمنا في المعرف باللام فيه بل الظاهر
ان معناه زيد صديقي ليس على طريق الاضافة اللفظية ثم قد ظهر لك مما مر من تقدير الجنسين ان المسند اليه اذا كان معرفا
باللام يفيد حصره في المسند وان لم يكن حقيقة الا يفيد ايضا كما في قولهم الاكرم الشيوخ والعلماء والمشيون والكرم الرب
والامام من قريش كما صرح به علماء المعاني ولا يلزم منه كون كلما في العرب كريما وكل من قريش اماما كما لا يلزم في زيد قائم
والانسان الحصر القائم والانسان في زيد واما الحصر بالنفي والمراد به نفي غير المذكور لغير اكثر لك انما زيد قائم في حصر

الموصوف

الموصوف على الصفة وانما العالم زيد في الكشف الاشهر الاقوى فيه الحجة للمثبت وجوها وتفصيلا ان ليس على النحاة وهو
كذلك لشرح حياته عدم النقل ايضا ويدل عليه ايضا استدلال العلماء بقول قوله انما الاعمال بالنيات انما للاحتمال
على نفي العمل بدون النية ونفي الاثر المعتبر فيه من غير ان يكون الفعل فيه بل مقتضى التعريف في المسند اليه
كما مر في قوله انما الاعمال بالنيات في قوة الجملة الكلية الف فقه لا انه الحرية وانت خبير بكمال وضوح الفرق بين الطريق
بانما وغيره وان قلت بدلالة التعريف المسند اليه ايضا الا ان من يتمسك على دلالة التعريف المسند اليه ايضا ولا اظن من يتمسك
على دلالة تعريف المسند اليه على ذلك لا يتمسك على دلالة انما عليه مع كمال وضوحه وكيف كان فالحق هو التبادر في باب الموارد
وقد يستدل بعدم انفصال الضمير معه في مثل قول الفرزدق وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي فان الوجه الجوازه للفصل مفقودة
هنا الا ان يكون الفصل الفرض وهو ان يكون المعنى ما يدافع عن احسابهم الا انا او مثلي وقد يستدل ايضا بان الاثبات
وما النفي والا يجوز ان يكونا لاثبات ما بعده ونفيه بل يجب ان يكون لاثبات ما بعده ونفي ما سواه او على العكس والاول
باطل بالاجماع فتعين الاول وهو ضعيف لان انما هو لتاكيد الكلام والا يجوز ان يكونا لاثبات ما بعده ونفي ما سواه
او على العكس الثاني باطل بالاجماع فتعين الاول واثباتا قال الله تعالى ان الله لا يظلم الناس شيئا وما الذي فيه لا يشفي
الا ما دخلت عليه باجماع النحاة كافة كما في التسهيل وغيره وصرح ابن هشام وغيره والتحقيق انه كلمة مستقلة والا
بحكم التبادر واستعمال الفصحاء وقد توقف بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم لعدم انحصار المؤمنين
في المذكورين وانما يريد الله ليذهب عنكم الرجس لعدم انحصار ارادة الله في اذهاب الرجس عنهم وانما انت منذر
من يخشيها لانذار غيرهم ايضا وفيه ان المراد في الاول الكمل منهم وفي الثاني ان ارادة اذهاب الرجس الحق بالذكر
اخيرا وفي الثالث الانذار الناجع وعلى فرض التسليم فالمجاز خير من الاشتراك ومطلق الاحتمال لا يدل على الحقيقة وقد
اثبت البيت ركونها حقيقة بما ذكرنا واحتج مشترطه بحجة ما بينه لا فرق بين ان زيدا قائم وما زيد الا قائم فهي كالمعدوم وقد عرفت
الفرق واختلف المتوقف ايضا فقيل انه بالمنطوق لانه لا فرق بين انما الحكم الله وبين لا اله الا الله ويظهر لك بكلامه
مما مر في تعريف المفهوم والمنطوق وقد اشرنا اليه آنفا ايضا واما والا فلا خلاف في حجية مفهومها ظاهرا والظاهر

ان الدلالة بالمنطوق فلا وجه لجعله من باب المفهوم الحق انه لا حجية في مفهوم اللقاب لعدم دلالة اللفظ
عليه بأحد من الدلالات ولانه لو دل لكان قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله كفرا لاستلزامها نفي الصانع ورسالة عيسى وصح
الدقاق وبعض المحققين على الدلالة بان ذلك الشخص بالذكر لا بد له من مخصص ونفي الحكم عن غيره صالح له والاصل عدم غيره وفيه
قول اذ قيل لست زانيا ولا اختي زانية يدل على ان المخاطب اختة زانيان واجيب المحقق عليه بهذا وبوجوه اخر
الاول ان تعلق الارادة بخصوص ليس الاسم واللقب قيدا زائدا في الكلام حتى يحتاج الى فائدة خاصة في ذكره وفائدته
فائدة اصل الكلام وعن الثاني ان الورثة قائم على ارادة التراخي واما مفهوم العدد فقد ذهب المحققون الى عدم الحجية
فلو قيل من صام ثلثة ايام رجب له من الآخر كفرا فلا يدل على عدمه اذا صام خمسة نعم يحتاج جوازه الى الرخصة من الشارع
لان العبادة توقيفية يحتاج الى الترخيص لا لان القول زائد له واذا صام الزائد من باب عموم الصوم فلا ضرر اصلا
وكذا الكلام في عدد الاذكار والمستحبات وكذا في بعض الاجزاء المنع من التدرج والظاهر انه من جهة الاعتقاد ان الزائد
مثل المأمور به في الامر فلا يعدم الجواز واما اذا قيل يجب عليك صوم عشرة ايام فلا يجوز الاكتفاء بالخمسة لعدم الامتثال بالمطلق
ح لا لان المفهوم يقتضي ذلك والورد الامر بخمسة اخرى فلا يرد ما سابق بان يقال ان مفهوم القول الاول يقتضي
عدمها فلا بد من الترجيح واما في بعض المواضع الذي لا يجوز التعدي الى ما فوق وما تحت فانما هو بدليل خارجي مستدم
جواز زيادة الحد مثلا على الثمانين او المائة جلدة فانما هو لحرمة الاربعة، من جواز ان فيقتصر على المتيقن وعدم
الشهود الواحد انما نعتقد ان الشرط هو الثلث وهو الثلث وان فهو مقتضى المنطوق كاثرها وكذا يكون الا، اقل من كر وقليل في نجاسة
ولذا لك ترى ان الاكثر ليس لا يحصى ولان المناط في الحكم هو الكثرة وعدم تخصيص الا، عن هذا المقدار لا عدم كونه
اكثر من ذلك ايضا وبالجملة الاعداد المعتبرة في الشرع قد يتوافق حكمها مع الاقل والاكثر وقد لا يتخالف فاستعماله
عام والعام لا يدل على الخاص وقد يتوهم ان تحديد اقل الحيض بالثلثة واكثره بالعشرة انما يستفيد من مفهوم العدد
في قوله اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة فانه لا يجوز التجاوز والاقتصار بالاقل فيما لا يحقق في تحديد الاقل
لا يتم الا بعدم تحقق الحيض في يومين والا لكان هو الاقل وبان لا يكون الاربعة اقل والا فلا يتحقق ثلثة وليس

هذا

هذا من مفهوم العدد في شيء وقس عليه حال الاكثر والظاهر ان الكلام في المقدار الساقط وانما لهما هو الكلام في
العدد واما مفهوم الزمان والمكان فهو ليس كذلك وذهب الى حجيته جماعة ويظهر الاحتجاج والجواب مما تقدم
فان قلت اذا قيل بعه في يوم كذا وخالف الوكيل فالعقد غير صحيح وكذا غيره من العقود قلت لان التقييد في الوكالة
تابع للفظ ومحقق بما قيده لا من حيث المفهوم بل من حيث انحصار الاذن في ذلك ولذلك لم يخالف من رد المفهوم
في اختصاص الوكالة والوقف وكذا بما قيده وصفا وشرطا وزمانا ومكانا وغيرها وصرح بما ذكرنا الشهيد الثاني في
تمهيد القواعد الباب الثالث في العموم والخصوص وفيه مقدمة ومقاصد واما المقدمة فالعام هو اللفظ الموضوع للدلالة
على استغراق افراده او جزئياته كاعرف الشيخ بالهاء واحترز بقيد الموضوع للدلالة عن المشترك والجمع والمنكر وكلها وعدد
فانها لم توضع للدلالة على ذلك وان دل قولنا افراده وجزئياته لدخول مثل الرجال على الجمع المعين الذي
من ارادة العموم الجمع والافراد في حد اصطلاح والا فلا مانع من جعل النكرة المثبتة ايضا عاما كالشهيد به صحة الاستثناء
فالعام على قسمين اما كلي يشمل افراده او كل يشمل اجزاءه والعام المعهود الغالب الاستعمال في كلامهم هو الاول لذا
ذكروا ان دلالة العموم على كل واحد من الافراد دلالة تامة ويعبرون عنه بالكلي النفسي والكلي العددي والافرادي
وليس من باب الكلي الى الهيئة الاجتماعية المعبر عنه بالكلي المجموعي وتظهر الثمرة في الحلف لو كان الحلف في قوله لا تقتلوا
اولادكم بعض الكلي المجموعي فلم يدل على حرمة قتل البعض بخلاف الثاني ينظر ضربت العشرة وما ضربت العشرة وسيجيء
ان العموم قد يتلقى وفي جهة المقام لا تقتضي الكلية ذلك فهو كرضا ليس من العام المصطلح وان ترتب عليه احكامه المقصد
الاول في موضع العموم اختلفوا في كون ما يدعى موضوعا للعموم من الالفاظ موضوعا له او مشتركا بينه
وبين الخصوص او حقيقة في الخصوص على اقوال وقيل بالوقف ثم القائلون بثبوت الوضع للعموم اختلفوا في بعض الالفاظ
واختلفوا في الآخر فلنقدم الكلام في الخلاف في اصل الوضع والاظهر الاشهر كونها حقيقة في العموم لنا انا نجد من
اهل العرف يفهمون من قولنا ضربت احدا ومن خل اوى فله درهم ومن جاء زيد فاكرمه وكذا ذلك العموم فلو قال
السيد لعبده لا تضرب احدا ثم ضرب العبد واحدا استحق بذلك عقاب المولى وللاتفاق على دلالة كلمة التوحيد

بناء الاتفاق على لزوم الحنث على من حلف ان لا يضرب احدا فضرب احدا وان من ادعى ضرب رجل لو اردت تكذيبه قلت
ما ضربت احدا فضرب احدا وان من قال لعبده حر فلا لانه سلب كل ما ثبت له بالسيد الحنث لا ينافي الايجاب الحنث
والقصة ابن الزبعرى فانه لا يسمع قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال لا حيفن محمدا اصنام جاءه فقال
يا محمد اما ترى عبد عيسى وموسى والملائكة فهذه دليل العموم لانه من اهل اللسان وادل من ذلك جوابه صلى الله عليه وسلم حيث قال ما اجهلك
بلسان قومك اما علمت ان ما لا يعقل فلم يكن العموم وقرره واستعمال كلمة ما في من العقل واعلى منهم كما في قوله تعالى والسماء وما بناها
فانه من جزم عن الحقيقة لنكتة وفي رواية اخرى لعابد الصنم بان المراد عبادة الشياطين التي امرتهم بعبادة هؤلاء فنزل قوله تعالى
الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون لنكتة التغليب بهذه حقيقة في الخصوص وجوابه ان الاول ان الخصوص متيقن المراد
من هذه الالفاظ حيث استعملت سواء اريد منه الخصوص فقط او في ضمن العموم لخلاف العموم ولما كان الوضع مسلما للفهم ولا بد له
من مرجح فالاولى ان يقال انه موضوع للمتيقن لا لانه اوفق بكلمة الوضع حيث ان غرضه من الوضع والجواب ان اثبات اللغة
بالترجيح العقلي وهو باطل لان طريقه منحصر في النقل او الجري كما قضا بالترادف والاحاد او باعانة تعرف من العقل كالاستقراء من تقدمين
فيكون الجنس حكمه ذلك مثل قولك صديق زيد حيث لا عهد خارجي فانه يحمل على الجنس او الاستغراق كما في قولك ضربت زيدا قائما
قائما فالجهتان المتقدمتان حاصلتان فيه ولا صورة الكلي فلا يجري ما قدمنا في المعرف باللام فيه بل الظاهر ان معناه زيد صديق
له على طريق الاضافة النسبية فقد ظهر لك مما مر من تعدد الجهتين ان المسند اليه اذا كان معرفا باللام يفيد حصره في
المسند وان لم يكن حصر التخصيص كما في قولهم الكرم التقوى والعلماء المكاشفون والكرم من العرب والامام من قريش كما صرح
العلماء المعاني ولا يلزم منه كون كل ما في العرب كريما والكل من القريش اماما كما لا يلزم في زيد قائم او ان انحصار القائم
او الانسان في زيد ولا الحكم باتما والمراد به نفي غير المذكور لصيرورة الكلام زيد قائم في فقر المرجوع على الحقيقة وانما العالم
زيد في الكل فالاظهر الاقوى فيه الحجة للمتبادر عرفا ونقله الفارسي عن النحاة وصرحهم فلك لغة ترجيح لصالة عدم
النقل ايضا ويدل عليه ايضا استدلال العلماء بمثل قوله انما الاعمال بالنيات في قوة الموجبة الكلية المناقضة لسالبة جزئية
وانما الاعمال لمن اعتقد على نفي العمل من دون نية ونفي الاعمال لغير المتقي من دون تكبير وان كان يكفي القدح فيه بانه مقتضى التعريف

في المسند

تمامه مشكوك في الارادة صح

اتضح بهذا التقرير اندفع ما اورد على الدليل بانه انما يدل على تيقن الارادة لا الوضع صح

في المسند اليه كما مر قوله الاعمال بالنيات في قوة الموجبة الكلية لان لفظ الجزئية والتخصيص كما لا يعين الترقيق المطلق
بانما وعدمه وان قلت بدلالة تعريف المسند اليه ايضا والاظهر من يعتمد على دلالة تعريف المسند اليه على الكلية لا يعتمد على دلالة
تعريف المسند اليه على ذلك لا يعتمد على دلالة انما على كمال وضوحه وكيف كان فالمعدة هو الثبات دون في مادة المورد
وقد يستدل بعبارة الفصل المتحقق مثل الفرزدق وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي فان الوجه المجوزة للفصل منعقد
سوى ان يكون الفصل الغرض وهو ان يكون الحصر بانما يدافع عن احسابهم الا انا وقد يستدل ايضا بان الاثبات والنفي
والا لجاز ان يكون للاثبات ما بعده ونفيه بل يجب ان يكون لاثبات ما بعده ونفي ما سواه او على العكس والتالي
باطل بالاجماع فيتعين الاول وهو صحيح لان انما جاءت كيد الكلام نفيا كان او اثباتا فان الله لا يظلم
شيئا وما ان فيه لا يتفق الا ما دخلت عليه باجماع النحاة فهو كافية كما في ليما والعلماء وغيرهما صرح به ابن هشام
وغيره والتحقيق انه كلمة منفية طبعا والا لحكم التبادر واستعمال النفي وقد توقف بقوله تعالى انما المؤمنون
اذا ذكر الله وجلت قلوبهم لعدم انحصار المؤمنين في الذاكر وانما يريد الله ليذهب عنكم الرجس لعدم انحصار ارادة الله
في اذهاب الرجس عنهم وانما انت منذر من يخشاها لعدم انحصار الانذار عنه ايضا وفيه ان المراد في الاول الكمل منهم
وفي الثاني ان ارادة الله تعالى في اذهاب الرجس مقصور على اهل البيت عليهم السلام لا غيرهم لا انحصار مطلق ارادته تعالى
في ذلك اذ عرفت ان النفي يرجع الى المذكور جزما وفي الثالث الانذار النافع وعلى فرض التسليم فالجمع بين الاشتراك
ومطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وقد ثبت التبادر كونه حقيقة بما ذكرنا وصحح مسكر الحجة بانه لا فرق بين انه زيد
قائم وما زيد الا قائم فهو كالعدم وقد عرفت الفرق وخلف المتون ايضا فقيل انه بالمنطوق لانه لا فرق بين انما
الهكم اله واحد وبين لا اله الا الله ويظهر لك بطلانه مما مر في تعريف المفهوم والمنطوق وقد اشرنا اليه انفا ايضا
وانما ما والا فلا خلاف في حجية مفهومها ظاهرا والظاهر ان الدلالة فيهما بالمنطوق فلا وجه لجعله من باب
المفهوم والحق انه لا حجية في مفهوم الاقتصار لعدم دلالة اللفظ عليه باحدى الدلالات الثلاثة
لو دل لكان قولنا زيد موجود وعيسى روح الله وكلمته كفرا ومستلزما نفي الصانع ورسالة نبينا وجميع الحقائق وبعض

بمجانبة على الاولية بين الخصوص بانه ذكر لا بدله من مخصوص ونفي الحكم عن غيره على المراد والاصل عدم غيره وايضا قول القائل
لست زانيا ولا اختي زانية يدل على ان الزنا طب والعفة زانيان واجب مجانبة الحكم عليه بهذا والجواب عن الاول او
ليلتبس الارادة لمصنف وليس الكسم والعبث قيدا زائدا في الكلام حتى يحتاج الى فائدة خاصة في ذكره فائدته وفائدة
اصل الكلام وعن الثاني ان القرينة قائمة على ارادة التعريف لا عموم العدد وعند ذهب المحققين عدم الحجية فلو قيل
من صام ثلثة ايام من رجب كان له من الاجر كذا فلا يدل على عدمه اذا صام خمسة ثم يحتاج جوازه الى الرخصة من
الشارع لان العبادة توقيفية تحتاج الى التوظيف لا لان القول الاول في قوله واذا صام الزائدة من غير عموم العموم
فلا خروج هنا وكذلك الكلام في عدد الاذكار والتسبيحات ولكن في بعض الاخبار المنع عن التعدي والظاهر انه
من جهة تحقق ان الزائد مثل المامور به في الاجر لا لعدم الجواز واما اذا قيل يجب عليك صوم عشرة ايام فلا يجوز الاكتفاء
بالخمسة لعدم الامتثال المنطوق ح لا ان المفهوم يقتضي ذلك لورود الامر بخمسة اخرى ولا يعارض ب لو قيل ان يقع
مفهوم القول الاول يقتضي عدمه فلا بد من الترجيح مثل عموم الجمع المحلى باللام فانه ثبت بدلالة مقدمتين متفاوتتين
من المثل احدهما ما ثبت من اهل اللغة جواز الاستثناء منه اي من ارادته من الجمع واحتمل شموله لكل فرد
وثانيهما ما ثبت ان الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل ويحصل من ذلك انه يجوز اخراج كل فرد من الجمع ثم العقل
يحكم بان الشيء ما لم يكن داخلا في شيء لم يكن اخراجه منه فثبت ان جميع الافراد داخل فيه وهو معنى كونه موضوعا للعموم
وهكذا واما اصل المحقق فلا حاجة له في اثبات الصفات والمالية ورجحة السلب ونحوها فانها ادلة للفرق
بين الحقيقة والمجاز لا لاثبات اصل الوضع ولا باس بتوضيح المقام وان كان خارجا عما نحن فيه الثاني قيل
فنقول ان الوضع لا يثبت اولا بالنقل عن الواضع لبطلان مذهب عباد بن سليمان الصيمري من ان دلالة اللفظ
على المعنى انما نشات من مناسبة ذاتية والا لاتحد الالسن بل اللفظ فاما ان يكون هناك تخصيص
وعلى الاول التخصيص يترجح في الدلالة على المعنى او لا فعلى الثاني يلزم التخصيص بغير مخصص وهما محالان والجواب ان المرجح هو الارادة
اما من الله تعالى لو كان هذا الواضع كلي الحوادث في اوقاتها او من الخلق لو كان هذا الواضع كتخصيص الاعلام

بالاشخاص

بالاشخاص او منع انحصار المرجح فيما ذكروه لم لا يكون شيء آخر مثل حسن المعنى الى الذهن من المعاني غيره مع
وجود اخرى فيترجح ايضا مع انه يرفعه المتقدمين والمتاخرين وانحصار اللفظ بالذات لذلك في وقت دون وقت
او في شخص من شخص مما لا معنى له لان الذات لا تختلف ولذلك ذهب الكلبي وهذا المذهب والدليل ان مراده ان الواضع لم يهمل
المناسبة بين اللفظ والمعنى كما هو مذهب اهل الاشتقاق فذكروا ان العلم بالكسر الشيء مع عدم الاباية والعلم
بالفتح له مع الاباية للفرق بين الفاء والقاف والشدة والرخاء كالتسيق مع الكسر فقيل ان طريق ثبوت الوضع
هو النقل لعدم امكان حصول العلم به من جهة اخرى والمرجحات العقلية والمناسبات الدقيقة مما لم يثبت جواز
الاستناد اليها في الاشياء التوظيفية التوقيفية كالاحكام الشرعية التوقيفية وذلك لا يجوز اثباته بالقياس فرض
كما جوزه قوم من العامة فيما لو دار التسمية بالجسم مع معنى في المسمى وجودا وعدما كالخمر فانها دائرة مع تخمير العقل
وجودا وعدما فنقله غيره وجوده ضل الدور ان يعني العلية فكان الواضع في تسمية هذا خمرا لانه يخمر العقل كما انه
جوز تسمية كل ما فيه شدة خمرا فيكون ترجيحا منه بالوهم كترجيحه في سائر الجليات كما اشار اليه في اول الكتاب
وهو باطل لعدم ثبوت حجية القياس مع ان جماعة ممن جوز العمل بالقياس لم يجوزه في اللغة وقد تقدم الدور ان على
المستدل بان التسمية دارت مع الكمال والمحل وهو ما الجسم ايضا فان المجموع اذا وجد وجد التسمية واذا انتفى انتفى
فالتركيب ثم لا يذهب عليك ان وضع كل فاعل لم يسمع فعله من العرب وبعض كل مفعول لم يسمع بعضه وكذلك
وكذلك اطلاق الرجل على من لم يطابقه العرب وكذلك في المجازات وانواعها اللاتي ليس من باب القياس بل هو المستفاد
من استقراء كلام العرب وتتبع تراكيبهم بحيث يحصل الجزم بجوازهم ذلك وهذا مما لا خلاف في جواز الاعتماد عليه واما الاعتماد
على التبادر وعدم صحة السلب ورجحان المجاز على الاشتراك ونحو ذلك فليس من باب اثبات الوضع بالنقل بل انما هو للتمييز
واشتراط بين الحقيقة والمجازات والحاصل ان الاصل اصطلاح قوم كما هو اوضاع كلامهم اذ الظاهر انهم يستعملون
الالفاظ في معان متعددة ولا يعرف انها حقيقة او مجاز فلا ريب انه يعرف ان في ذلك الاصطلاح الفاظا
موضوعة موضوعة لكلي الشخصية او النوعية والفاظا مركبة موضوعة للكلي النوعية والفاظا مستعملة في غير الموضوعات

المنوعة والفاظ مستعملة في غير الموضوعات لها لعلاقة مجوز نوعها من الوضع وذكرنا كما هو الواجب والذي يتكلم في طرق الاثبات
والاصطلاحات ويعلم ان ما يتكلمون به قد يطلع اليهم من واضع اصطلاحهم حقيقة كان او مجازا ولكنه يريد ان يميز بين
الحقيقة والمجاز يعرف ان الالفاظ المتداولة التي يستعملون فيها لفظا ولها على الشيء دليلا حقيقة وانها مجاز فيتحقق
عن الوضع فاما ان يعرف انه نقل الوضع او يظهر على من تداوله تحاورا وتهم خواص الحقيقة في البعض خواص المجاز في آخر فيحكم
بحقيقة الثاني ودرك عدم صحة السلب من خواص المجاز تبادر الغير وصحة السلب في العلم بالوضع الاخر يحصل العلم بالوضع
بعد ان الحقيقة التي يحصل العلم بمطلق الوضع وان حصل العلم بالوضع في ضمنه ايضا فان القدر المشترك بين الوضع الحقيقي والمجازي حاصل
لذا الكلي اهل انما هكذا له في تعيين الخصوصية فيطلب تحصيل العلم بالقدر المشترك ليحصل الخاص الحاصل فان قلت نعم ولكن الكلام في
التوقف بثبات اللغة بالعقل فان اللغة هو اللفظ الذي وضع لمعنى سواء كان الوضع الشخصي او النوعي الحقيقي او المجازي فاثباتها
بالعقل فيلزم ثبوت اللغة بالعقل والموضح هنا ثبات المعنى الحقيقي مثلا بالتبادر ومن دليل عقلي ان اثبات
الوضع للخصوص على ما ذكره المستدل الوضع اثبات للحقيقة لا مطلق اللغة قلت المراد من عدم ثبوت اللغة عدم امكان
الاستدلال عليه من طريق العلم من حيث الاستدلال على وضع الوضع من حيث هو وضع الوضع واما طريق الاستدلال
الوضع الوضع من حيث هو الوضع الوضع طلاع منه فان التبادر وعدم صحة السلب وتعلق التواتر والاحاد كلها معلولات
للوضع ودلالتها انية غاية الامر كون بعضها قطعيا وبعضها ظنيا فلا بد ان يوجه ما ذكره من ان طريق اثبات
اللغة اما تواتر او آحاد بان مراده ان طريقه اما قطعي واما ظني فخبر الواحد والتبادر وعدم صحة السلب والاستقراء
بكون هذه الهيئة الخاصة مثلا مستعملة في معنى خاص في اكثر الموارد ومثال ذلك كلها من الظنيات وكلها معلولات
للوضع واما خاصة العقل ولكن الاقل متيقن الارادة وامثالها فهي على فرض تسليمها من العلل الموجبة للوضع الا
تستدل بوجودها على العلم بوجود الوضع ايضا وهذا هو المنع وتمثل التبادر وامثاله في ادلة الوضع من جملة التوقيفيات
قبالا لنقل المتواتر والاحاد بمثل اتفاق العلماء الكاشف عن قول المعصوم ع او تقريره الكاشف منه قبالا لاخبار
المتواترة او لاخبار الاحاد في الشرعيات فافهم ذلك واضبط فلعل لا مناقشة فيه فتوى وقد يعارض الدليل

على فرض

على فرض التسليم بان العلة العموم اطرد وهو باطل لان ذلك انما يتم في الواجب فقد يكون التكليف بالاباحة كذا قيل
وقد اورد على المنع في الواجب ايضا كما في قتل المشركين فان قتل النفس المحترمة اشد من مخالفة الامر الثاني انه اشتهر
في الالسن حتى صار مثلا ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة والمراد القليل بالعدم الظاهر لتحقيق كونه
حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز واجيب بان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص لمخصص ظاهر في انها
للعموم ويوهن التمسك بشهرته الشهرة اقول فيه نظر اما في الاول فلان احتياج الخروج الى المخصص عند المستدل
ليس لظهور العام في العموم بل لان اللفظ عنده موضوع لبعض ما صدق عليه مفهوم الصيغة من غير تعيين ولما كان ذلك البعض
محتملا لكل واحد من الافراد فالتخصيص انما يحتاج اليه لبيان المراد من لفظ العام لان العام ظاهر في الجميع حتى يحتاج ارادة
البعض الى المخصص ولعل هذا التوهم اثبت بن لفظ وقد خص منه ويفسر المستدل بذلك انه هو ذا باب على عنق الخصم
وتكلم باصطلاحه والا فمن اصل مراد المستدل ان غالب استعمال الالفاظ التي يدعى عمومها في بعض ما يصلح له اللفظ والعلة
علامة الحقيقة فالتحقيق في الجواب منع كون علة الاستعمال دليلا للحقيقة مسلما لكنه يصير دليلا اذا لم يثبت الدليل
على كونها حقيقة في الاقل وقد ثبت واما في الثاني فلان تمسك المستدل ليس بنفس الاشتهار بل لان ذلك
المطلوب الحقيقة والمثل مطابق للواقع حتى ان ذلك المثل كيف فحص في نفس الامر بان الله بكل شيء عليم وانما
قال وارد على سبيل المبالغة لانه لو كان المراد ظاهره لكان كاذبا بالزوم التخصيص في نفس المثل فاحتج القائل بالاشتراك
بالاستعمال فيهما وظاهر الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر مرارا وما به لو كان حقيقة في العموم
لعلم اما بالعقل او بالنقل والاجمال للعقل والنقل اما تواتر او آحاد والاحاد لا يفيد اليقين فلو كان متواترا لاستوى
الكل فيه وفيه ان التميز بين الحقيقة والمجاز لا يحصر في نقل الوضع او النقل عنه صريحا قد يعلم بوجود الخواص كما اشرنا
والى صحة وجوده فيه وهو التبادر كما يبين وانه لا دليل على وجوب تحصيل اليقين ولا يلزم استوى الكل في التواتر
لاختلاف الدواعي والمواقع وجهة التوقف عدم ظهور الاصالة وقد عرفت
اللفظ له كثيرة من الفاظ كل والاظهر انه حقيقة في العموم الهيئة الاجتماعية من مجاز لتبادر خلافه وهو العموم الافرادي

وكذلك لفظ جميع وما يعرف منه كما جمع وجميعا وجميعين وتوابعه المشهورة وهذا لفظ ساير على الطلاقه وان كان ظاهر
في افراده الباقي فانه ظاهر في تمام الباقي ومنها كافة وقاطبة ومن وما بالشرطيتين والاستفهاميتين واما الموصولتان
فلا عموم فيهما الا ان يتضمن معنى الشرط ويفهم ذلك من الخارج والا فالاظهر الاقوى الحمل على الموصولة
فلا عموم الا ان يحمل من باب الاطلاق للمبنى كما سيجيء في المفرد المحلى باللام والاظهر الاقوى انها حقيقة في غير اولي العلم
ودعوى انه حقيقة في الاعم منه كما ذهب اليه جماعة ثم ذلك النكرات الموصوفة لا عموم فيها ظهورات بل اذا
يجب لك دعوى بعضهم لحاق الزمانية مثل الا ما دمت عليه قائما والمصدرية اذا دخل بفعل مستقبل مثل يعجبني ما تصنع ومتى اي
في الشرط والاستفهام ودعى جمهور الاصوليين انها عامة في اولي العلم وغيرهم الا انها ليست للتكرار كذلك وكل
فلو كان لوكيله اي رجل دخل في المسجد فاعطه درهما اقتصر على اعطاء درهم بخلاف ما لو قال كل رجل فانه يعطي الجميع
هذا يكون عموم اي عموم بدليا كما في المطلق بخلاف كل منها ومهما واذا واذا ما واين واذ ومنها ومتى وحيث
واين وكيف واذا الشرطية اذا اتصلت بها ما واذا اقترنت بقد يحمل على العموم اذا اقتضاه الحكم بتصنيف كما
عرفت مثل ان ومنها الفاظ اخر مذكورة في المهذب القواعد وغيره والمعيار في كل الباب ورفاق فهم الناس ورثبت
الحقة والا فان اقتضاه الحكم تبعيضا كما عرفت والا فلا عموم وتقرير الكلام في بعض الاشكال والخلاف فيه بالخصوص

9 اختلف علماء بالوضع فهم ظاهر في افادة الجمع المحلى عليه ويقبح الطلب لسيد عن رسم مقدمات

بالعموم للعموم في دلالة المفرد المحلى صح

الاولى المراد بالمفرد باللام العموم في دلالة المفرد المحلى عليه اسم الجنس فلا بد من بيان المراد من الجنس واسم الجنس
والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس والنكرة والمعرف بلام الجنس والجمع واسم الجمع فاعلم ان المراد بالجنس هو الطبيعة الكلية
المقررة في نفس الامر مع قطع النظر عن وضع اللفظ له فمفهوم الرجل بمعنى ذات ثبت له الرجولية الذي هو مقابل
مفهوم المرأة هو الجنس لا يعتبر في تحقق مفهومه وحدة ولا كثرة بل يتحقق مع الواحد والاثنين والقليل والكثير والفظ
رجل اسم جنس ذلك الجنس ثم اختلفوا في ان المراد باسم الجنس هو الماهية المطلقة لا بشرط شيء فيكون مطابقه
للمسمى والمعنى مع وحدة لا يعينها وليس فرد اشتراء والاقوى الاول وذلك لان الاسماء التي تتبادر
مع هذا لا يتحقق الفرق بين النكرة واسم الجنس

عليها

عليها المعاني المختلفة بسبب تجاور الالفاظ الغير المستقلة عليها كاللام والتنوين والالف والنون وغيرها من
التغيرات لا بد ان يكون لها مع قطع النظر عنها معنى شخصي وضع اللفظ له كما انه يحصل لها بسبب لحوق هذه اللواحق
اوضاع نوعية مفادة من استقراء كلامهم والقول بثبوت الوضع الشخصي بالنسبة الى كل واحد من المعاني بملاحظة
كل واحد من اللواحق في كل واحد من الاسماء بعيد جدا وفيه ما فيه فاستفاد من ملاحظة تجاور المعاني المختلفة على اللفظ
بسبب تجاور الملحقات بحسب المقامات ان معنى مشترك بينها من قطع النظر عن اللواحق لا يحصل من شيء وتعددت وحرفا
بالام موضوع كذا وليس الكل في مثل رجل الا معنى الماهية لا بشرط لا يتم الكلام الا بخ عن شيء من اللواحق والا يكون استعماله
بدون شيء منها فلم لا نقول بان رجلا منونا مثلا موضوع لكذا ومعرفا باللام موضوع لكذا وهكذا فلا يكون
فرق الرجل خالي عن جميع اللواحق حتى يلزم له اثبات معنى وفي انه موضوع للجنس والماهية لا بشرط لانا نقول لا
ان مفهوم الرجل مع قطع النظر عن التعيين في الذهن مفهوم مستقل يتبادر الى الفهم في التفهيم وفي انه ايضا
مستقل في الاسماء المحدودة ولا ريب انه ليس بمهمل بل موضوع وليس له معنى الا ما ذكر وثالثا ان كل اللواحق
ليس ما يفيد معنى جديدا ولا يجوز ان يؤثر في المعنى تاثيرا ومنشأ التوهم في هذه الاعتراض لزوم اتمام الاسم
باحد المذكورات وبدفعه ان تنوين التمكن ليس ما يتم به الاسم وكذلك ليس الغرض منه الا امر متعلق بالاعراب
كما في جاء في زيد فقولك رجل جاءني لا امراة انما يراد به الماهية وكذلك سهم على في الحروف لغاية وكيف كان
فالظاهر ان لفظ رجل اذا خلى عن اللام والتنوين حقيقة في الماهية لا بشرط شيء واذا دخله التنوين فيفيد
في فرد من تلك الطبيعة الموجودة في ضمن فرد غير معين ومن هنا غلطا في ان الوحدة الغير المعينة في تعريف
اسم الجنس واخذها في معناه نظرا الى ان المقصود من الوضع التركيب لا تفهيم المعنى والاسم لا يستعمل بدون التنوين
واللام وغيرهما من الملحقات واتضح بان الخاص لا يدل على العام وكونه كذلك في بعض الاحيان لا يستلزم مطلقا
فان ذلك لا يتم في مثل الرجل خير من المرأة وان قلت انما اخذ هذه في تعريف النكرة قلت مع انه يجيء
الطلاق القائل لا يتم في مثل المثالين المتقدمين وفي مثل قولك لمن يسئل عن شيخ تزوده في كونه رجلا

او المراد انه رجل فان المراد من التنوين ليس الا الاشارة الى المفرد الغير المعين بل المراد انه حقيقة الماهية لا غيرها والى هذا
ينظر من قال ان اسم الجنس موضوع للماهية المطلقة فقولنا رجل في جاءني رجل نكرة لا اسم جنس لهذا جعلوا النكرة قسما
لاسم الجنس والا فالنكارة قد يلاحظ بالنسبة الى الطبيعة كرجل يلاحظ حضوره في الذهن وعدمه فرجل في المثال
المتقدم نكرة باعتبار عدم ملاحظة تعيين الطبيعة وفي المثال المتأخر باعتبار ملاحظة عدم تعيين الفرد وبالجملة فهنا
اربعة اشياء رجل اذا خلي عن اللام والتنوين وهذا رجل يعني المرة وجاءني رجل او جاءني رجل والرجل خير من المرأة
اما الاول فالمراد به الطبيعة لا بشرط بلا ريب ولعل القائل بدخول الوحدة الغير المعينة غفل عن هذا اللفظ نظرا الى كثرة
استعماله في اسماء الاجناس المجردة لندرة استعماله في المفردات والا فلا بد من ان يقول بدخول الوحدة فيه ايضا واما
الثاني فهو نكرة بمعنى ان المراد منه فرد من ذلك الجنس اما غير معين اصلا كما في جاءني رجل او عينه السامع كما في جاءني رجل
وعلى قول من يقول بدخول الوحدة الغير المعينة في الجنس يكون اسم جنس فلا يبقى فرق عنده بين الاسم الجنس
والنكرة ولا يصح له جعل النكرة قسما لاسم الجنس اذ لا يكون اسم جنس الا المعرف واما الرابع فهو تعيين
للطبيعة وانما اعتبر الحضور في الذهن على الثاني ومعنى مجازي لاسم الجنس على القول الثالث لعدم ارادة الوحدة والنكرة
جزئا فقد استعمل في جزئه وسيجيء الكلام في باقي اقسام المعرف باللام ويتم المرام ان شاء الله تعالى وحاصل الكلام من قبيل
النظر في اللام والتنوين لدى الوضع والقول بانه لا بد ان يكون الوضع اما مع التنوين او اللام وغيرهما يحتاج الى دليل
فان لحوق تلك الملحقات في آخر جميع الالفاظ ليس مسموعا من العرب بل المرضي فيه من العرب انما هو لزومها ولا ريب
ان جهة اللواحق يتعاور على لفظ واحد على منتهى المقام والقول بثبوت تقديم رتبة بعضها على بعض بان يقال مثلا
رضي العرب ولا في استعمال اللفظ مع التنوين لافادة الوحدة ثم مع اللام لسلب ذلك وارادة الماهية ثم مع الالف
والنون لسلب ذلك وارادة التثنية وهكذا بعيد في غاية البعد فالقول بان الجنس المعرف باللام كان اصله منونا
ثم عرف باللام او بالعكس وهكذا قول بلا دليل يترجح بلا مرجح فلا بد من اثبات شيء قابل من جميع تلك العوارض
بقيت وهي لسنة الا الجميع فلا بد من القول بان اللفظ مع قطع النظر عن اللواحق له معنى وانما يتفاوت المعنى بسبب لحاق

الملحقات

الملحقات بمقتضى حاجة المتكلم بحسب المقامات ولا ريب انهم اتفقوا في مثل رجل ان هذه الحروف الثلثة بهذا الترتيب
موضوعة للماهية المعهودة وانما وقع الخلاف في اعتبار حصولها في ضمن فرد غير معين وعدمه والمانع مستظهر الوضع
ترتيبي ان الكل كما نقل الاجماع اهل العربية على ان المصدر الخالي عن اللام والتنوين موضوعة للماهية الكلية لا بشرط
وبعد الفرق بينها وبين غيرها في مثل اسم الجنس عبارة عن دل على الماهية الكلية لا بشرط شيء وهو الاسم الخالي
عن الملحقات وقد يلحقه تنوين التمكن كما في مثل هذا رجل للمرأة ومنه قول الشاعر سلمى وفي الحروب نعامة الا كثرة
ولما ان الحقه التنوين المفيدة للوحدة في غير نكرة ولا يقع اسم الجنس فالمراد به فرد من ذلك الجنس اذ الحقه الالف
والنون فيصير تثنية فالمراد به فردان من ذلك الجنس وكذا الجمع واذا الحقه الالف واللام فان اريد به الاشارة
الى فرد خاص باعتبار العهد في الخارج فهو المعهود الخارجي وهو اما باعتبار ذكره سابقا كقوله تعالى فعصى فرعون الرسول
والصبي في زجاجة الزجاجة فيتحد له العهد الذكري او باعتبار حضوره كقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ومنه
يا ايها الرجل وهذا الرجل وكالب ربهذا اللام الى المفرد المعين المعهود فقد يشار به الى الصنف المعين من
الجنس كالبيت وذلك بنى ارجاع المفرد المحلى باللام الى الافراد المتحققة وليس اليه وكما يمكن ارادة المفرد المعين
من الطبيعة الداخلة عليها اللام بلام العهد هذه فيمكن ارادة احد معنى المشترك اللفظي ايضا كما هو احد الاحتمالين
في الارجاع الى الافراد الخارجية كما سنبينه ان شاء الله تعالى وان اشير بها الى تعيين الماهية فهو التعريف الجنسي وتعيينه
من غير نظر الى الفرد كما في قولك الرجل خير من المرأة وهو قسمان قسم يصح ارادة الافراد منه لكنه لم يرد كما في
المثال المذكور وكما في المفردات مثل الانسان حيوان ناطق وقسم لا يمكن ارادة الافراد كقولك الحيوان جنس
والانسان نوع ثم قد يراد بذلك الماهية باعتبار الوجود الخارجي فيطلق المعرف بلام الجنس ويراد منه فرد ما موجود في الخارج
من دون تعيين المصورية في الذهن وكونه جزئيا من جزئياتها مطابقا لها يصح الحمل عليه كما في قولك رأيت
السرق واشتريت اللحم وذلك انما يكون اذا قام القرينة على عدم جواز ارادة الماهية من حيث هي ولا من حيث وجودها
في ضمن جميع الافراد كالدخول فيما نحن فيه وهو في معنى النكرة وان كان يجري عليه احكام المعارف وقد يراد بها الماهية

باعتبار وجودها في ضمن جميع الافراد كقولك ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وجعلوا المعهود الخارجي خارجا عن
المعرف بلام الجنس هو الذي ذكر في كلام المصنف ووجهه ان معرفة الجنس لا يكفي فيها في تعيين شيء من افراده بل يحتاج الى معرفة
اخرى وهي الاستغراق وارادة فرد ما ايضا لا يكفي فيها معرفة الجنس بل يحتاج الى معرفة اخرى وهي ان الاستغراق
وارادة الفرد خارج وهو مدلول على كون ارادة الحقيقة من حيث هي فيهما وعدم كون ارادة الصفة الغير المعينة ايضا
في الاستغراق فالاولى ان يجعل المقسم اسم الجنس اذ يعرف باللام ويقال ان يقصد باللام نحو تعيين الحقيقة والاشارة اليها
كما هو اصل موضوع له اللام ولم يقصد ارادة اجل العموم مما يحتمل غيره فهو تعريف الجنس وان قصد به الطبيعة
باعتبار الوجود فان ثبت قرينة على ارادة فرد ما فهو المعهود الخارجي والا فان ثبت قرينة على عدم جواز ارادة
جميع الافراد فهو العهد الذهني والا فالاستغراق وحينئذ الكلام في نحو الاول انه هل يكفي مجرد المعهودية في الخارج
في حمل اللفظ عليه او يحتاج الى شيء آخر والثاني ان يحمل على العهد الذهني كيف ما وجد عدم امكان الحمل على الاستغراق
والثالث وجه الحمل على الاستغراق اذا لم يوجد شيء في الخارج وهل هو من باب دلالة الفرد في العهد الخارجي على الكثرة
بالوضع والظاهر انه ليس بمعمول في كلام الكثرة اعني ما كان من باب حمله على فرد ما في الذهن ومن باب حمله على الكل
ولا الفرق بين علم الجنس واسم الجنس فهو ان علم الجنس قد وضع للهوية المتحققة مع ملاحظة تعينها وحضورها في الذهن
كاسامة فقد يريدون بها ما يكون معها حالة الحضور بخلاف اسم الجنس فان التعيين وحضورها في الذهن والتعريف
انما يحصل فيه بالاداة مثل الالف واللام فالعلم يدل عليه بجوهر واسم الجنس بالاداة ولا الكلي الطبيعي فلا من نسبة
بينه وبين اسم الجنس ولا مناسب له انما هو بين الجنس وليس كل جنس يكون كلي طبيعيا فالجنس اعم فان الكلي الطبيعي معروض
المفهوم الكلي يعني الكلي جنس بالجنس اعم مطلقا ولا الفرق بين اسم الجنس واسم الجمع فهو ان اسم الجنس
يقع على الوحدة والاثنين بالوضع بخلاف اسم الجمع الشائع الاحصاء الجنسية بالمجردات بل قد يحمل في الجمع كيف
لا يعني ان المراد من الجمع الجنس الموجود في ضمن جماعة كما في النكرة انه الجنس والطبيعة مع قيد وحدة غير
معينة بل يعني ان الجماعة كيف مفهوم كلي حتى ان جماعة الرجال كيف مفهوم كلي لذلك يتصور جمع الصور المتعددة فيه

في

يعني لفظ رجال مع قطع النظر عن اللام والتنوين موضوع لما فوق الاثنين وهو يشمل الثلثة والاربعة وجميع رجال
العالم فقد يتعين ويراد به الوحدة اعني جماعة واحدة مثل النكرة الافرادية في المفرد وقد يتعين لنفس الحقيقة
ويراد به الماهية ومثل ان الله لا يأمر بالفحشاء بل الانكار اذا اراد جنس الجمع وقد يراد به الجمع المعهود اذا كان
هناك عهد خارجي وقد يراد من الرجال والنساء والولدان الذين لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا
ان قلت يكون الجملة صفة للمستضعفين بل وقد يثنى ويقال ان وقد يجمع ورجالات لا يعز ذلك وانا
النثية فلا يجري جميع ما ذكر فيه فان القدر المشترك بين كل واحد من الجموع ومجموعها موجود وهو مفهوم جماعة
الرجال بخلاف رجلان فان مفهوم اثنين من الرجال مشترك بين كل واحد من الاثنينات بخلاف الجموع
فانه ليس من افراد اثنين من الرجال ولكن التثنية ايضا قد يراد به النكرة وقد يراد به العهد الخارجي بل العهد الذهني
ايضا وقد يراد به الاستغراق فالجنسية يعرض الجمع كما ان الجمعية يعرض الجنس ثم ان الجمع المعرف باللام
قد يراد به الجنس بمعنى ان الجمع يعرف بلام الجنس فيسقط عنه اعتبار الجمعية ويبقى ارادة الجنس في ضمن ارادة
الوحدة ايضا ولا جرم ينظر قولهم في تعريف الحكم بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين حيث يعني
الخطاب ضمن وجوب صلاة الليل على النبي صلى الله عليه وسلم ان المراد جنس الفعل وجنس المكلف ولكنه مجاز لان استعمال معنى
الجمعية لا يوجب كون اللفظ حقيقة في المفرد كما صرحوا بان قولهم فلان يركب الخيل مجاز وهو فلان قد اهلك
وقد قلده جمع منهم على ان استعمال الجمعية لا يوجب استعمال العموم على القول بانه حقيقة في العموم كما هو المشهور
المعروف فيكون ح ايضا مجازا نعم يمكن ان يقال بجواز ارادة الجنس فلا يكون ارادة الواحد حينئذ
بالنسبة الى هذه المعنى المجازي ومثل قوله تعالى الرجال قوامون على النساء يحتمل استعمال الجمعية وجنس الجمع كليهما ويحتمل
الثالث اظهر الثالثة قد علم ان الالفاظ الموضوعة للمعاني جميعها الكلية لها وضع شخصي مع قطع النظر عن اللواحق
ووضع نوعي بالنظر الى اللواحق فاعلم ان الوضع النوعي الحاصل بسبب اللواحق قد يكون حقيقيا وقد يكون مجازيا
كما في الحقيقي والمجازات فيحصل الاشكال هنا في ان المعاني المستفادة بسبب لحوق اللام والتنوين او غيرهما

انها حقيقة وانها مجاز اذ كما ان وضع المجازات نوعي باعتبار ملاحظة النوع العلائق فقد يكون وضع الحقائق
كيف نوعيا باعتبار الفهم والتركيب فعلى تعريف الماهية دفعيا بسبب لحوق اللام لا ينبغي الترتيب في كونه
معنى حقيقيا للمفرد المعرف باللام واما دلالته على العهد الذهني او الخارجي والاستغراق فيه كما قال ويظهر من التفتازاني
في المطول ان استعماله في العهد الذهني حقيقة فان الطلق واريد منه الجنس وفهم الفرد من القرينة كما في قولك جاءني
رجل فان المعنى المستعمل فيه اللفظ هو ما كان الفرض الاصلي من استعمال اللفظ هو الدلالة عليه والمقصود الاصلي من
ارادة الجنس لكن فهم ارادة فرد منه بانضمام قرينة المقام ويلزم من ذلك كونه في الاستغراق كيف حقيقة
اذ هو كيف من افراد تعريف الجنس وبسببه لقرينة على عدم ارادة فرد معين او غير معين يحمل عليه بل يلزم ذلك
في العهد الخارجي كيف على ما بين من عدم الفرق وضعف اخراجه عن تعريف الجنس وادخال صحبه فيه ويظهر ذلك
من غيره من العلماء كيف وهذا انما يتم لو جعلنا اسم الجنس هو الماهية لا بشرط والا فمع اعتبار الوحدة الغير المعينة
فيه يصير مجازا بسبب التعريف لاسقاط الوحدة عنه وارادة في اصل الموضوع له والا لم يتم في الاستغراق جزما
واما اقول الظاهر ان المعرف بلام الجنس لا يصح اطلاقه على المذكورات بعنوان الحقيقة لان مدلول المعرف بلام الجنس
هو الماهية المراة على ملاحظة الافراد مع السعة والحضور في الذهن وذكره وارادة فرد منه استعمال اللفظ
في غير ما وضع له لا في الكثرة على ملاحظة الافراد ليس عبارة عن ملاحظة عدمها فلا منافات كما في هذا الرجل
لا امرأة وهو حقيقة جزما لا ما يجيء ينظر ما اشرنا اليه في مبحث استعمال اللفظ المشترك عرض كل من المعنى في حال
الوحدة لا بشرط الوحدة وانه لا دخل في ارادة غيره منه ولا ريب ان حال عدم الملاحظة غير الملاحظة
وذكر اللفظ الموضوع لمعنى وارادة معنى آخر منه غير حمل لفظ الموضوع لمعنى على معنى آخر لكن يرد له في الجملة والثاني
قلنا لا يستلزم المجازية كما في قولك هذا رجل فان المراد هنا صدق رجل على المشار اليه وغاية افادة
وجودها لا كونها موجودا واحدا كما اشرنا في مفهوم الحصر فقولنا زيد الرجل يفيد معنى رجل رجل ولذلك يحمل الاول
على المبالغة لان معناه ان زيدا من الطبيعة المعينة ومعنى الثاني انه يصدق عليه انه رجل اذا عرفت هذا علمت

ان المعنى من اي الوضع توقيفي
كالاحكام الشرعية وان اللفظ
المشترك

ان القول

ان القول بكون الاقسام المذكورة من اقسام المعرف بلام الجنس وانه حقيقة في الكل غير صحيح فلا بد اما من القول بالاشتراك
اللفظي او كونها حقيقة في بعضها ومجازا في الآخر والذي يترجح في النظر هو كونه حقيقة في تعريف الجنس
مجازا في غيره لما مر وفي تعريف الجنس فمن يدعي الحقيقة في العهد والاستغراق فلا بد له من اثبات وضع جديد
للهيئة التركيبية او القول باشتراك اللام لفظا في افادة كل واحد منهما ولكنهما يحتاج الى القرينة والتبادر وغيره
مما سنذكره لنا اصالة عدم ارادة الفرد يرجح ما ذكرنا وعلى ما ذكرنا من التعريف في الجمع مطابق للفرد فلا بد
ان يقال انه حقيقة في الجنس اذا عرف باللام ولكن ان في الاستغراق فلعله وضع جديد للهيئة التركيبية
وستحقق ذلك ان شاء الله تعالى ولنعم الكلام في النكرة وانه حقيقة في اي شيء فنقول ان جاءني رجل جاءني امرأة وجاءني رجل
وجاءني رجل ولا ذلك ايضا نكرة حقيقة وانها مجاز ام مشترك بينهما لفظا او معنى ولظهور النكرة في الحاق
غير القرينة كقولك جاءني رجل جاءني فيحتمل ارادة واحد من الجنس لا اثنين كما هو معنى في النكرة المطلقة المجعولة
قسما لاسم الجنس ويحتمل ارادة نفس الماهية بدون اعتبار حضورها في الذهن والظاهر انه حقيقة في النكرة المطلقة
فاطلاقها على اسم الجنس المنكر يكون مجازا ويحتمل كونها حقيقة في الاعم تنبيه اعلم ان الاستعمال الكلي
الفرد يتصور على وجوه لا بد من معرفتها ومعرفة ان ايها حقيقة وايها مجاز انها حمل الكلي على الفرد جزما مثل
ان يقال زيد انسان والانسان قد حمل على زيد ولكن لم يستعمل في زيد بل استعمل في مفهوم الكلي الذي زيد احد
افراده وتثنيته تثنية الكلي لا تثنية الكثير لا يقال ان الحمل يقتضي الاتحاد فاذا كان المراد بالانسان هو
المفهوم الكلي فيلزم ان يكون الانسان مخبرا في زيد لانا نقول الاتحاد الكلي لا يقتضي الا الاتحاد مع الموضوع
في الوجود ولا يقتضي كونهما موجودا واحدا والا لبطل قولهم الاعم يصدق على الاخص صدقا كليا دون العكس فالحمل
ان زيدا والانسان ذو وجودان بوجود واحد وان كان وجود الانسان في ضمن غيره وليس بوجود واحد وهكذا والوجه
كونهما موجودا واحدا انما يدل انه لا يصح الا على سبيل المبالغة وهذا هو حال قولهم ان الانسان حمل على زيد
مع الخصوصية يعني ان زيدا ان لا غير ويلزمه كونهما موجودا واحدا وبهذا الوجه يستقيم الحصر في مثل قولهم زيد الشجاع

على احد الوجوه ومع فلا مجاز في اللفظ اصلا بل المجاز انما هو في الاسناد وهو خارج عما نحن فيه ومن هذا القبيل
وفيها ان يطلق الكلي ويراد به الفرد وهذا يتصور على اقسام مثل جاءني رجل وضربني رجل وهذا الرجل فعل كذا
فلو اريد اتحاد المفهوم مع الفرد في كل منهما بان يكون المراد جاءني شخص هو رجل لا غير بان يكون مع الفرد
موجودا واحدا يكون هو هو فلا ريب انه مجاز في الجميع وهذا معنى قولهم اذا اطلق العام على الخاص مع قيد
الخصوصية فهو مجاز وان اريد كونهما موجودا بوجود واحد فهو حقيقة لكن فهم ذلك يحتاج الى لطف قريحة
وبيانه انا قد حققنا لك ان اللفظ الموضوع للكلي وهو الذي اغنى الك عن التعليل والكثير المتشابهون
تحته وهو مادة اللفظ المفرد بدون اللام والتنوين واذا دخله تنوين التمكن ليصلح في بعض الصور واما
دخله تنوين التنكير فلا ريب انه يحصل له معنى آخر بوضع نوعي وهو معنى الكثرة لكن تلك الفرقة الاخرى الموجبة
لشيوع الاوضاع كالثنية والجمع وغيرهما نعم قولنا جاءني رجل اريد شخص فيستلزم تلك النسبة التقييدية
المستفادة من المادة والتنوين لنسبة جزئية هو قولنا هو رجل اي الحمل المتعارف والكلام فيه هو الكلام في زيد
انسان كما مر الا ان المجاز في اطراف ذلك في نسبة كما بينا ولو اريد جاءني شخص هو لا غير رجل فيستلزم
المجاز في اللفظ بظاهر الاطلاق فان الحبيب المجاز مثلا لا غير نص مجازي اللفظ المركب من رجل
فان قلت ارادة الخصوصية من الفرد لا يستلزم انحصار الكلي في الفرد بل معناه ان هذا الشخص مع الخصوصية رجل فاستعمل
اللفظ الموضوع للجزء في الكل بطريق الحمل المتعارف هو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص ايضا والحاصل
ان اللفظ هنا استعمل في الفرد ذلك لا يستلزم ما مر قلت هذا الكلام ناشئ
عن الغفلة عن فهم الحقيقة والمجاز والتحقيق المقام ان الحقيقة هو الكلمة المستقلة فيما وضع له المستعملة في
ظرف التحليل للحمل الذاتي فاذا كان الوضع لفظ الاسد لنوع من الحيوان واشتبه علينا هذا النوع
واذا وصف لنا هذا الحيوان وتميز عن سائر الحيوانات وقيل لنا هذا الاسد فلا ريب ان هذا حمل ذاتي لا ان
المجاز هو استعمال اللفظ الموضوع لمعنى في معنى آخر بان يفيد ان هذا ذاك بعنوان الحمل الذاتي لا الحمل المتعارف

فان اسد

فان قلت هذا ايضا لم يستعمل في الرجل الشجاع ولم يستعمل في زيد مثلا لم يستعمل الرجل الشجاع في زيد من
هذا اللفظ في زيد على نهج يتضمن الحمل المتعارفي اذ الشبهة انما وقع بين مفهوم الاسد ومفهوم الرجل الشجاع
بمعنى ان زيد اشبه من جهة انه رجل شجاع بالحيوان المفترس لا من حيث الخصوصية واستعمل لفظ الاسد الموضوع له لزيد من حيث
انه رجل شجاع ومن الاخرى حقيقة وهو الطلاقة عليه من حيث الطلاقة بكونه فردا من افراد الرجل الشجاع وهذا
الاخر فيه حمل الاسد عبارة عن الرجل الشجاع ليس من افراد الحقيقة فنفي هذا المثال لم يوجد الحمل المتعارف
للمعنى الحقيقي بالنسبة الى زيد من حيث انه رجل شجاع بل حمله ذاتي فان الرجل الشجاع ليس من افراد المعنى الحقيقي
هذا هو الكلام من باب الادعاء حتى يكون ان في حمل الاسد عليه لا يفيد الحصر افراده فيه فظهر ان اطلاق المعنى الحقيقي
على المعنى المجازي ليس الا من باب الحمل الذاتي فاذا كان من باب الحمل الذاتي فهو يفيد كونهما موجودا واحدا اذا
وهذا معنى الحصر الحمل في الموضوع والحصر المستعمل في المستعمل فيه واذا عرفت هذا الاشارة يظهر لك الحال في غيره
من انواع المجاز فان قولنا رعينا الغيث اطلق فيه الغيث على النبات بعنوان الحمل الذاتي او ادعاء يعني ان النبات
غيث لا بمعنى انه فرد من افراد الغيث الحقيقي بل هو هو نعم لما اريد منه النبات الخاص الذي يرعوه فاطلاق الغيث
لبيان حمله بمعنى النبات على الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد بالحمل المتعارف ولا منافاة بين كون اللفظ
مجازا في معنى وحقيقة في حمله على بعض ذلك المجازي من جهة اطلاق الكلي على الفرد اذا تحقق لك هذا فاعلم ان
استعمال العام في الخاص يعني ان الكلي في الفرد وان كان من باب الحمل المتعارف بان كان المراد بين اتحاد العام
مع الخاص في الوجود لا كونهما موجودا واحدا وبعبارة اخرى المطلق العام على الفرد باعتبار الحقيقة الموجودة فيه
فهو حقيقة كما بينا لان المجاز لا بد فيه من الحمل الذاتي واما اذا اريد الخاص بشرط الخصوص ومع اعتبار القيد
فلا يكون فيه الحمل المتعارف اذ لا وجود للانسان بهذا المعنى في فرد آخر لاتحاده تحقق الخصوصية في موارد متعددة
مفروضة وهكذا تصدقه على فرد وبالحمل المتعارفي انما هو بالنظر الى الخصوصية ومع الانسلاخ فهو مع آخر
وهو الموضوع له لا هذا المعنى والمراد من الحمل المتعارفي حمل المشترك المعنوي على افراده لا من قبيل حمل المشترك

الشخص على معانيه او حمل الحقيقي والمجازي على معنيه فهو التامل في جميع ما ذكرنا ظهر لك ان منع قولنا ان العام اذا
اطلق يطلق للخصوص باعتبار الخصوصية منه ما ذكره من كون العام مجازا في الخاص وغفلة المعترض عن هذا تدعوه الى ان
يقول لا نسلم ذلك فان ارادة الخصوصية منه لا يمنع استعماله في خصوصية اخرى فلا يفيد الحصر وقد عرفت بطلانه
فان يستعمل في غير هذه الخصوصية لعين هذا المنع بل هو المنع الحقيقي والخصوصية عنه منسلخة بالمرة حتى يصح استعماله
في الخصوصيات المتعددة وكلامنا في هذه المعنى المجازي فظهر بطلان قوله وهو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا
الشخص وعلى هذا فدخول اللام الذي للعهد الخارجي حقيقة في المشار اليه مثل هذا الرجل جزئي هذه المرأة وكذا ذلك
وذلك لان اللام للاشارة الى شيء يتصف بمدخولها اتصافا يستلزم الحمل الذاتي كما في تعريف الحقيقة او
الحمل المتعارفي كالعهد الخارجي وايا ما كان فلفظ المدخول يستعمل في معناه الحقيقي ولا ينافي ذلك كون المعرف
باللام حقيقة في تعريف الجنس مجازا في العهد الخارجي كما حققنا ومع ان الكلام في كون اللفظ الكلي حقيقة
في الفرد ولفظ الكلي هو مدخول اللام فلا حاجة في تحقق هذا الاطلاق الى اللام وغيرها من العوارض فان ايثر
باللام لا الفرد كما في العهد الخارجي فيصح المقصود وايا اذا اثر لا يتعين الجنس فلا بد ان يراد من مدخوله
نفس الطبيعة المرآة في الفرد فما اشتهر بينهم ان المفرد المحلى باللام للجنس اذا استعمل في ارادة فرد ما ويلي له المعهود
الذهني فهو حقيقة وغير واضح لان مجاري كلامهم في ذلك هو انه مبني لاطلاق الكلي على الفرد وهو حقيقة ولا ريب
ان المعرف باللام للجنس معناه الماهية المتحدة المعينة في الذهن المرآة عن ملاحظة الافراد عموما وخصوصا واطلاقه
وارادة الماهية باعتبار الوجود خلاف معناه الحقيقي فان قلت اكرام ان الماهية المرآة عن ملاحظة الافراد
لا يستلزم ملاحظة عدمها قلت نعم لكنه ينافي اعتبار وجود الافراد وان لم ينافي تحققها في ضمن الافراد
الموجودة مع انه لا حاجة للام في دلالة لفظ الكلي على فرده فيقرر اللام ملغاة فان اللفظ الموضوع الكلي
من حيث هو كلي هو مدخول اللام لا المعرف باللام مضافا الى انه لا معنى لوجود الكلي في ضمن فرد ما لانه لا وجود
له الا في ضمن فرد معين وان المعرف باللام وقد وضع للماهية المرآة في حال عدم ملاحظة الافراد ولذلك

مثلوا

مثلوا له بقولهم الرجل خير من المرأة وحينئذ استعمالها في حال ملاحظة الافراد لم يثبت من الواضع كالمشترك في اكثر
من معنى لا يقال يرد هذا في اصل الآية تقريب ايضا موضوعة للماهية في حال عدم ملاحظة الافراد لانا نقول ان
استعمالها على هذا الوجه كيف وما ذكرناه من كونها حقيقة انما كان من جهة الحمل لا من جهة الاطلاق وهو غير متصور فيما نحن فيه
لعدم صحة حمل الطبيعة على فرد ما لا مفهوم فرد ما وهي المطلوبة هنا في المعرف باللام الجنسي هو مفهوم فرد ما ومفهوم
فرد ما لا وجود له حتى تتحقق الطبيعة في ضمنه وبالجملة تمسك ما ذكره ان المراد بالمعرف باللام اذا اطلق واريد منه
العهد الذهني هو الطبيعة بشرط وجودها في ضمن فرد ما لا حال وجودها في الاعيان الخارجية وانما يحصل لذلك
الا ارادة مفهوم فرد ما من الطبيعة في اللفظ ولا اشتمال مفهوم فرد ما في الطبيعة المطلقة ولا وجود له نعم مصداق
فرد ما يحتمل مهاية الوجود وليس مرادا جزما فهذا من باب الشبهة الخارجية فان قلت هذه البينة ترد على ذلك
حتى رجل فانه اريد المهية بشرط الوجود في ضمن فرد ما يعني مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما قلت هذا حقيقة
ولم نقل فيما نحن فيه قلت كونه حقيقة من جهة ارادة النكرة الملحوظة في مقابلة الجنس وهو موضوع لنوع من جهة التركيب
مع المعرف ومعناه فرد ما وهو كلي على رجل حاصل الطبيعة الكلي لا بطلب الفرد ولا بطلب الكلي في ضمن الفرد المطلوبة
فرد ما من الرجل لا الطبيعة الحاصلة في ضمن فرد ما الا ان الاتيان بالكلي يتوقف على الاتيان بمصداق فرد ما وهو
معين في الخارج يتعين المخاطب فخرجت من ذلك حتى رجل الطبيعة الموجودة في ضمن الفرد فهو مجاز لعدم الوجود
بالفعل اللازم لتحقق الاطلاق بالفعل بخلاف هذا الرجل فيشير الى الطبيعة الموجودة بالفعل في ضمن فرد وانما في مثل جاءني
رجل فان اريد منه النكرة فهو لعينه مثل هذا الرجل لانه بعينه الملقى على الطبيعة الموجودة فان الرجل الجائي هو مصداق
فرد ما لا مفهومه وطبيعة فرد ما موجودة في ضمنه وان اريد منه الجنس فيصح كونه حقيقة لاطلاقه على الطبيعة
الموجودة ومع هذا كونه مجازا هو لانه اخص من جزئي العهد الخارجي في حقيقة الجنس هو ادخاله بالدخول والعلم ثم توهموا
ان الحق ما ذكره من الفرد لخصوصه انه مجاز وهو توهم فاسد لان هذا الجنس من ارادة الخصوصية كما عين
فان قولنا هذا الرجل ليس من باب العهد الخارجي الحضوري لا ريب ان المشار اليه هو الماهية الموجودة في الفرد لان

وحاصل ان وجود الكلي وكذا وجود الفرد ما يصح في الفرد الموجود الذي هو مصداق فرد ما

هو ان اللام في الخارج ... الجنس ... الجنس

الزاد ان الذي يراد به هو هذا الكلي لا غير حتى يكون مجازا وظني ان توهم القول بكون المعرف بلام الجنس حقيقة في العهد الذهني
انما نشأ من انهم لما رأوا الاحكام المتعلقة بالطبائع على النوع منها ما يفيد حكما للجزئية من حيث وقع اجتماعه
او حرمة او نحو ذلك مثل البيع حلال وربا حرام والصلاة واجبة والصوم جنة من النار والخمر كذا وامثال ذلك
مما لا يحتاج تصور معناه والتحقيق الى ملاحظة فرد منها يفيد طلب تحقيق الماهية مثل صم وصل واسترشد العلم
وجنبني اللحم وغير ذلك وفي هذه الاشياء يدل الامر على الحاجة الماهية في ضمن الفرد والاتيان بفرد منها دلالة
سبقية غير مقصودة بالذات من باب المقدمة وهذا الاسمى هو الاحقيقي للفظ فالمقصود بالذات من قول
القائل استرشد العلم طلب نفس طبيعة العلم لا الترغيب الى المسترشد من حيث التفات الى فرد لكن يلزمه وجوب كون فرد
ما مطلوبا بالتبع وهو عين المعرف بلام الجنس ولم يرد من اللفظ فرد ما مطلقا فظهر ان هذا المعنى التبعي هو مدلول
اللفظ فان قلت ان اراد هؤلاء ما ذكرت لا غير قلت ليس كذلك بل صرحوا بان المعرف باللام مستعمل
في فرد ما لا ان العقل يحكم بتبعا بوجوب الحاق فرد ما وان شئت فلاحظ كلام التفتازاني في المطول
وقد يأتي المعرف بلام الحقيقة لواحد من الافراد باعتبار عهديته في الذهن المطابقة ذلك الواحد
الحقيقة من حيث تعلق المعرف بلام الحقيقة الذي هو موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن على فرد موجود باعتبار
كونه معهودا في الذهن وجزئيا من جزئيات تلك الحقيقة مطابقا لها كما يطلق الحيوان الصهيل على كل
من جزئياته الى آخر ما ذكره وصرح في موضع آخر بانه اذا اطلق على الفرد الموجود منها باعتبار ان الحقيقة
موجودة فيه في موضع آخر ذكره وصرح في موضع آخر بانه اذا اطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت
الحقيقة عليه من الافراد وهو تعريف الجنس وتحرير علم الجنس كما سيأتي واما على حقيقة غير معينة وهو العهد الذهني
ومثله النكرة كرجل واما على كل الافراد وهو الاستغراق ومثله كل مضاف الى النكرة وقد صرح بذلك
في موضع آخر ثم قال في آخر كلامه فان قلت المعرف بلام الحقيقة وعلم الجنس اذا اطلق على واحد كما في ادخل
السوق ورأيت اسامة مقبلا حقيقة هو ام مجاز قلت بل حقيقة اذ لم يستعمل الا فيما وضع له الى ان قال

وسيتضح

وسيتضح هذا في باب الاستعارة وحاصل ما ذكره هنا ان لفظ الاسد لم يوضع للرجل الشجاع ولا لمعنى ان يشمل
الرجل الشجاع والحيوان المفترس كالحيوان المجترئ والا كان استعمال الاسد في الرجل الشجاع في قولنا رأيت اسدا
يرمي حقيقة لا مجازا لغويا فعل هذا على المجموع ويستشهد بذلك على ان استعمال العام في الخاص حقيقة كما اذا رأيت
زيدا فقلت رأيت انسانا او رجلا فلفظ انسان ورجل لم يستعمل الا فيما وضع له لكنه قد وقع في الخارج على زيد وكذا
اذا قال القائل اكرم زيدا او اطلب فقلت نعم ما فعلت لم يكن لفظ فعلت مجازا ثم قد يستدل على ترجيح
بالاشارة الى الحقيقة وهذا الكلام كما ترى يشهد بانه اراد ان المعرف بلام الجنس اذا اطلق على فرد ما يكون حقيقة والحاصل
ان اول ما يريد من المعرف باللام الجنس فرد ما بل الطبيعة التي توجد في ضمن فرد ما وهو مجاز وهم يقولون انه حقيقة
فيتضح بين الاعتبارين انظر الى ما قيل لا يقال كيف يجري على لغة ائمة الفن وذلك هذا الفن حيث
الالفاظ لانا نقول هذا الكلام مبني على تصحيحهم في فهم اطلاق الكلي على الفرد وليس ذلك مقصورا على الفن بل
بل فيه للكفر والاصحاب وهو خليق بالتفكر وتدبر مع ان الفاضل المحشي نقل الاعتراض على دعوى الحقيقة فالقول بانه
غير عزيز مضاف الى ما يظهر من غيره حيث قال على انهم ان اراد ان مثل ادخل السوق واشتري اللحم او نحو ان الانسان
نفس حقيقة التعريف الجنس ولكن العقل يحكم بسبب المقام ان اتيان فرد ما مطلوب بالتبع وهو حقيقة من حيث انه مستعمل في
نفس الموضوع له وهو الجنس فنعم الوفاق لكنه غير مراد في الكلمات المتقدمة فانهم صرحوا في الاطلاق على الفرد وما يتوهم
من الفرق بين الاطلاق والاستعمال بان الاطلاق المطلق على ما هو غير مقصود بالذات بخلاف الاستعمال وهو كلام يرجع
حاصله الى ما ذكر من الدلالة التبعية فلا ريب ان رجل في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة ليس من هذا القبيل وكذلك
رأيت اسدا ورجلا ونحو ذلك كيف يحول تحقيق المقام على ما ذكره في باب الاستعارة وان اراد وانه اطلق وارد
منه فرد ما او جميع الافراد وهو حقيقة لوجود الكلي في ضمنها مثل رأيت انسانا ومثل جاء رجل فهو مجاز لا حقيقة لاستعمال
اللفظ في غير ما وضع له كما بيناه فغاية الامر ان وجود الكلي في ضمن الفرد علاقة فلجواز كونه مناسبة الكلي للفرد
ما علاقة له بقي الكلام في بيان مطلب من قال ان صيغة افعل حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو

الطلب الراجح لانه قد استعمل فيهما فلو كان حقيقة في احدهما او عليهما لزم المجاز والاشتراك فهو للقدر المشترك وما
اجيب عن ذلك بانه يلزم على هذا القول المجاز لو استعمل في كل منهما لان استعمال الامر موضوع للكلي في الفرد مجاز وما
يقال ان في ذلك اذا اريد المفروض قيد الخصوصية لا مطلقا فانه لا يخلو عن اشكال واغلاق وذلك ان صيغة افعل
مشتملة على مادة وهيئة ووضعها بالنسبة الى المادة عام والموضوع له عام واما بالنسبة الى الهيئة فهي متضمنة
لنسبة بين احد هما اي الفعل لا المتكلم من حيث الطلب والثاني اي الى المخاطب من حيث قيام الفعل به وصدوره
عنه ووضعها بالنسبة اليهما وضع حرفي والمتصف بالوجوب والندب والرجحان هو النسبة الطلبية الصادرة
من المتكلم فهذا الموضوع له كلي واحد من الجزئيات على التحقيق في وضع الحروف فاذا استعمل الصيغة في الموارد الخاصة
فهي مستعملة بنفسها فيما وضع له لا لانه من قبيل استعمال العام في فرده بل هو استعمال اللفظ الموضوع باعتبار معناه العام
بالجزئيات الخاصة في تلك الجزئيات فكما ان كل طلب خاص من كل متكلم خاص في اسناب الفعل الكلي في طلب خاص من نفس
الموضوع له للصيغة واستعمال الصيغة فيه حقيقة مثل ان زيدا اذا قال لعمرو اضرب او بكرا ان له اضرب وهكذا الخل منهما
مستعمل فيما وضع له فكذلك الهيئة الطارية للنسبة في هذا الموضع من الوجوب والندب او الطلب الراجح الحقيقي راجع
الى نفس ما وضع له فلا يلزم القول بان ذلك استعمال العام في الخاص حتى يتفرع عليه الجواب المذكور كيف فعلى هذا
القول ان قلت بان الصيغة موضوعة لجزئيات الطلب الحتمي الايجابي بعد تصور ذلك المفهوم الكلي من الوضع
وجعله آلة ملاحظة الموضوع له فاذا استعمل في مورد خاص لافادة الايجاب مثلا ان يقول زيد لعبده افعل كذا
فهو مستعمل في نفس ما وضع له وكذا في الندب وهكذا في الطلب الراجح فلا فرق فالمستدل في هذا المقام ان اراد
ان الملحوظ حين الوضع هو الطلب الراجح بمعنى عدم ملاحظة الوجوب والايجاب والفعلية على وجه الرجحان والحقيقة
ويكون افراده كبعض الطلبات الراجحة الصادرة من خصوصيات المكلفين بدون قصد ندب والايجاب فان هذا
ممكن بالنظر الى الطلب وان كان الطلب في نفس الامر على احد هما فلا يخلو ان الافراد اما تختلف بتميز
تميز المكلفين والمخاطبين لا بتفاوت الطلب وملاحظة الوجوب والندب فلو استعمل في الوجوب او الندب فيكون

مجازا وان اراد القدر المشترك المشترع من حيث الوجوب والندب يعني الامر الدائر بين الامرين في عموم كلام المستدل
من انه حقيقة فيهما على المختار في الموضوع له ويظهر بطلان كلام المجيب لعل المستدل اراد ذلك ثم لو فرض استعمال
الصيغة في القدر المشترك بين الامرين بالمعنى الاول اعني الطلب الراجح اعني لا عن ملاحظة الوجوب والندب وعدم الالتفات
اليهما اصلا فيكون مجازا كما يلزم هذا القول بوضعها للوجوب فقط او الندب فقط فيلحق بالتفاوت في موارد اطلاق
الكلي وتميز افراده وهي حتى لا يختلط الامر هذا والله واياك الى جادة مستقيم الرابعة مقتضى ما ذكر من التقرير في
الجمع اولا ان يكون عموم الجمع بالنسبة الى الجماعات كالمفرد بالنسبة الى الافراد فان عنى الجماعة اذا عرف بلام الجنس او اريد منه
الاستغراق لابد ان يراد منه استغراقه في الجمع بالصدق عليه مدخوله فيكون عمومه بشمول الجماعات فيكون معنى ان الرجال
جماعة كل جماعة من مجموع الرجال واورد عليه بان ذلك يستلزم جواز صحته اذا لم يكن رجل او رجلان ورد بان رجلا
او رجلين اذا انضم الى غيرهما جاز او بعضهم بغير بعض آخر فلم يصدق على كل جمع من الافراد من المجموع والمراد
ثبوت الحكم لاحاد كل جمع لا مجموع كل جمع حتى لا ينافي خروج الواحد والاثنين لئلا يصح جماعة جمع من الرجال باعتبار
مجيء فرد او فردين واورد عليه ايضا بان ارادة ذلك يستلزم تكرارا في مفهوم الجمع المستغرق لان الثلاثة مثلا
جماعة فيندرج فيه بعضها وجزء من الاربعة والخمسة وما فوقها فيندرج فيه كيفما في ضمنها بل القول الكلي في حيثية كل جماعة
فيكون مغايرا في الجمع المستغرق وما عداه من الجماعات منه حيثية فيه فلو اعتبر كل واحد منهما كيف كان تكرارا محضا ولذلك
ترى الائمة يفرقون الجمع المستغرق انما كل فرد فرد واما الاجتماعي بالجمع من حيث الجمع واورد عليه ايضا بنقض قولهم
وكل حزب بما لديهم فرحون وكلما دخلت امة لعنت اختها ونحو ذلك وفيه ان الحزب والامة في الايات
قد اعتبرت منفردة متفردة ولم يعتبر فيه الاحزاب المتداخلة باعتبار مفهوم الجزئية علاوة وهكذا في الامة فالنصارى
امة واليهود امة والمجوس امة وان كان يصدق على كل واحد من اصناف اليهود امة ايضا وهكذا غيرهم وثانيا
بالحل وهو انه ان اريد بالتكرار ان مفهوم الحكم باعتبار العموم لابد ان يلاحظ ثبوت الحكم للثلاثة مرارا متعددة
فهو باطل جزما وان اريد انه لابد ان يكون الحكم ثابتا له في نفس الامر مرارا متعددة بحسب مقتضى اللفظ من انه ليس

كك فهل الحكم عام وان اريد ان لنا ان نعتبر دخول الثلثة في الحكم باعتبارات فلا يخفى انه يجوز ان يترتب عدم دخول
الجماعات او اجزائها كيلا يلزم التكرار المذكور فاعتبار العموم بالنسبة لا كل واحد فرد وانما يكون مع اطلاق الجمعية
واعتباره بالنسبة الى كل واحد من المجموع مع بقاءه على حالته الاصلية من اعتبار الجمعية والظاهر انه ايضا يفيد عموم الافراد
حقيقة واما اعتباره بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع فلا يفيد ذلك فيصح ان يقال للرجال عندي درهم على هذا اذا كان
الرجال مشتركا في استحقاق درهم واحد ولا يثبت به لكل واحد منهم درهم اذا الموقد هذه فتقول اما الجمع المعرف باللام
فالظاهر انه لا خلاف بين اصحابنا في افادته العموم ولا يصور في ذلك ذكر ما من جواز ارادة الجنس والعهد وغيره بل الظاهر
ان المتبادر هو العموم الافرادي لا الجمعي والمجموعي فيقبل منه من الجمعية فالظاهر ان هذا وضع مستقل للهيئة التركيبية
علمه وصار ذلك سببا لهجر المعنى الذي كان يفيده الاصل المقدر في المفردات من ارادة جنس الجمع على طريق المفرد
الجمعي وكيف كان فالدليل تام على كونه حقيقة في العموم فيكون في غيره مجازا والدليل الاتفاق ظاهرا والتبادر وجواز
الاستثناء مطردا الا ان يقال جواز الاستثناء لاحتمال ارادة العموم وذلك لا يفيد ارادة العموم عند المتكلم لانا نقول
المراد من جواز الاستثناء جوازه بالنظر الى ظاهر حاله في كل مقام لم يقم قرينة على خلافه لا الجواز بالنظر الى سبب الكون
ان يكون مورد الاستثناء كالاخر والدالة جواز الاستثناء على العموم فقط مطردا وكذلك الجمع المضاف عند جمهور الاصوليين
ومن فروع المسئلتين ما لو اوصى للفقراء وفقراء البلد فان كانوا محصورين بحيث يمكن جمعهم والا فيصرف الى
ثلثة فصاعدا لان المقام قرينة على عدم ارادة الحقيقة واما المفرد المحلى باللام فقيل بافادته العموم وقيل بعدمه وطريقة
تعميم الجنس المعرف باللام الا قامة تقييد القول بكونه حقيقة في الجميع لكن لا على سبيل الاشتراك بل من باب استعمال الجنس
في الافراد كما قد اشرنا اليه وقد استشم من بعضهم القول بالاشتراك اللفظي واما القائل بافادته العموم فمدرجه انه حقيقة
في الاستغراق ولما يدعى وضع الهيئة التركيبية للاستغراق والاظهر عندي كونه حقيقة في الجنس المتبادر في الحال
عن قرينة العهد والاستغراق ولان دخوله موضع الهيئة للارتباط اذا دخل على الشيء فالعام موضوع للاستغراق
والمتيقن لا يعرف في دعوى الزيادة فيه بالاثبات فاصل هذا الاستدلال يرجع الى اعتبار الوضع الافرادي

في كل

في كل واحد من اللام والدخول والهيئة النوعية في مجموع التركيب من قطع النظر عن خصوصيات التراكيب فلا يرد ان
هذا اثبات اللغة بالترجيح الا انه يمكن ان يقال بدلالة الهيئة النوعية لحاصله في الوضع الاستغراقي اما الارادة المتكلم
بالنسبة الى الكل متساوية فلا يجري اصل العدم في احدهما والكلام في ان معنى اللام حقيقة في الطبيعة لا بشرط
والاصل حقيقة لا يثبت الحقيقة في الهيئة التركيبية فالاولى التمسك بالتبادر ويتم بكليا الاستدلال وكذا في مقابل
من يفرق بكون تعريف الجنس معرفا له لا موحدا او بكونه احد المعاني المشترك فيه اللفظ الزاما بان يقال كونه حقيقة في
الاخير والاصل عدم غيره والمجاز خير من الاشتراك وبقي الكلام مع من يدعي كونه حقيقة في الاستغراق وسنبطله ان شاء الله
ويدل عليه الكلام عدم اطراد الاستثناء بمعنى انه لا يصح في الوضع في كل موضع وان لم يوجد قرينة ارادة
خلاف العموم فيصح حاكما في الرجل الا البصري واكرم الرجل الا الصغار واما الاستدلال بجواز اكلت الخبز وشربت الماء
وشربت الا وعدم جواز جاءني الرجل كلهم فضعيف لان عدم امكان اكل جميع الاخبار وشرب جميع المياه قرينة على عدم
العموم عدم جواز التأكيد بما يؤكد به العام لمدعيات للمناسبة اللفظية وجوابا بما حكاه بعضهم عن المحقق اهلك الناس
الدرهم البيض والدينار الصفر واجيب عنه بانه لا يدل على العموم لان مدلول اللام كل فرد مدلول الجمع يجمع الافراد وفيه
بانه لا معنى لان العموم الجمعي لتبعيض افرادي بقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وفيه ان هذا يدل على كون اللفظ
للعموم اطراد الاستثناء في جميع محتملات اللفظ العموم وغيره على البرية لا مطلق جواز الاستثناء والاستثناء هنا قرينة على استعمال
اللفظ في الاستغراق مجازا ومن ذلك يظهر التحقيق في الجواب عن الاول ايضا فان التوصيف باللام قرينة على ارادة الاستغراق
لا مطلق الاستعمال وما يقال في الجواب عن الوجهين ان الظاهر انه لا مجال للاكثر افادة المعرف باللام العموم في بعض
الموارد حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم في الكلام وانما
هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث لا يستعمل في غيره الكلي فمجازا على جميع العموم التي وجه ثبوتها والدليل لا يثبت الا افادة
العموم في الجملة وهو غير المتنازع فيه فانا نقول بمنع الاشتراك اللفظي او على الاطلاق لكن على العموم وقد عرفت بطلانه ثم انه لو
انا وان نذهب الى ان اللفظ لا يدل على العموم لكنه يلازم ما اختير من كونه حقيقة في تعريف الجنس ان الحكم اذا تعلق بالطبيعة من حيث

نحن

والمفروض انها لا تتحقق عن شيء من افرادها فنسبة الحكم لكل افرادها والقول بان الطبيعة انما يقع متعلقة للاحكام باعتبار
وجودها كلام ظاهر اذ من الطبيعة بعضها يقع متعلقة للاحكام ومتصفا بالحسن والقبح وغايته ما يمكن ان يقال انه لا وجود
الا بالافراد وفيه ان القول بتعلقها بها لا يقتضي واذا امكن التكليف عن الاتيان بها في ضمن المفرد فيصدق عليه
انه تمكن منها كما اثرنا في مجتهد ولا فرق بين تعلق الامر بها وتعلق الحكم بالجواز الحرمة وكونها نعم يجب الامتثال بفرد
في الاوامر لسقوط التكليف وذلك لا يستلزم عدم التخيير في الاتيان باي فرد يمكن حصول الطبيعة في ضمنه واما في مثل
احل الله البيع فلا سقوط للحل والجواز بمجرد ثبوته لفرد مسندا وافراد ومن لا يجوز تعلق الحكم بالطبيعة فقد سلك
بين مسلكا آخر في استفادة العموم اذا وقع المفرد المحلى باللام في كلام الحكيم فقال ان الطبيعة لما لم يكن تعلق الحكم بها
ولا عهد خارجي يكون مرادا بالفرض فلا فائدة في ارادة فرد ما يلزم الاغراء بالجهل فيتعين ارادة الاستغراق وهذا الكلام
يجري على ما ذهب من يقول بالاشتراك اللفظي بينه وبين المفرد المضاف فالظاهر ان المراد به الطبيعة فيستفاد منه العموم
باعتبار الطبيعة على ما اخترناه وباعتبار الكلية على التقرير الآخر ثم ان الشهيد الثاني قال في تمهيد القواعد اذا احتمل كون
للعهد وكونه لغيره كالجنس او العموم حملت على العهد للاصالة البراءة عن الزائد ولان تقدمه قرينة من شدة
اليه ومن ثم ذهب ما لو حلف ان لا يشرب الماء فانه يحمل على المعهود حتى يحنث ببعضه اذ لو حمل على العموم لم يحنث ومنها
اذا حلف ان لا ياكل البطيخ قال بعضهم لا يحنث بالهندي وهو الاخضر وهذا ايضا حيث لا يكون الاخضر معهودا
عند الحالف الطلاقة عليه الا مقيدا ومنها الحالف لا ياكل الجوز لا يحنث بالجوز الهندي والكلام فيه كما سبق اذ كان
الطلاقة عليه معهودا في عرفه يحنث به الا ان الباب خلافه كخلاف سابقه على الكل اول البعد الا غاية عما بينه
من انه حقيقة في الجنس واصالة الحقيقة تقتضي ارجاعه الى ارادة الماهية لقول اصالة البراءة لا تقتضي الحمل على العهد مطلقا
اذ قد تقتضي الحمل على الباقي والعموم فاذا قال لا يجوز السجود على الحجر فان جوز السجود على اي حجر كان فقد يحنث علينا تكلف
فيحصل المعهود ولو في ضمن غير المعهود فعل المتعاطيس واعتله كثيرة مع ان ما ذكره من كفاية ترك الماء مع المنافاة
في عدم كونه مثلا لا يكفي فيما اذا العهد فيه انما هو في الترك لا ما حصل تقتضي خلاف ادعاه وبالجملة فاصالة البراءة

قد تقتضي

قد يتحقق الحمل على العموم مع انه لا يناسب قوله ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه وهذا كله مع انه لا يتحقق ما ذكره الا عدم ثبوت
التكليف في المعهود لعدم العلم بالزيادة لان المتكلم استعمل اللفظ في العهد فالاولى ان يقال في موضع حالة عدم ثبوت
الحكم الا في المعهود يعني اذا دار الامر بين ارادة الجنس والعهد والعموم فالمعهود مراد بالضرورة لدخوله تحتها والاصل عدم ثبوت
الحكم في غيره وح يرد عليه انه متى لم يحتمل الجنس ارادة وجوده في ضمن فرد ما فان المعهود ح غير معلوم المراد جزما نعم لو اريد
بالجنس ما يستلزم العموم كما مر سابقا فلذلك وجه لكن يبقى عليه الانظار الآخر والا قوله ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه
فيه انه ان اراد انه حصل العلم بسبب تقدمه بانه هو المراد والحق فيكون ذلك قرينة معينة لاحد معاني المشترك
فمن لا يبقى احتمالا للارادة المعاني الاخر ولا يناسب ذلك الكلام بتقدم اصالة البراءة وان اراد وان التقدم هو المعهودية
لو ارادة العهد ولعله فهو ليس الاجمال المتقدم قايلا للاحتمال لاجمال سبب ارادة كل واحد من المعاني المشتركة وجود
صلاحية ارادة احد المعاني المشتركة لا يرجح ارادته كما لا يخفى ثم ما ظهر ان ما ليس المتقدم وخلط الكلام في هذا المرام هو ما نقل
عنهم ان المطلق ينصرف الى الافراد الذهنية بمعنى الشهيد الثاني الى الافراد الذهنية معهودة وحمل الالف واللام للاشارة
الى الصنف المعهود المتعارف في المحاورات ثم الكلام في مطلق العهد ونظر الى ان المتقدم في اللفظ يرشد الى ارادة
المذكور سابقا في العهد الذكري والمتقدم في التعارف والاصطلاح يرشد الى ارادة الافراد المتعارفة فيما كان
العهد من جهة ذلك فحاصله ان المتقدم قرينة معينة للارادة لا مجوزة ويرد عليه منافاة الى ما بين ان
التقدم في الذكر يعين ارادة المذكور والا فلم يبق الاحتمال المذكور فلتقدم الكلام في منع انصراف المطلق
الى الافراد الذهنية حتى يتم المرام فنقول ان ذلك لا يبنى على ثبوت الحقيقة العرفية لذلك اللفظ في الافراد
المتعارفة بحيث يجري المعنى الحقيقي والمحقق فيما دار الامر بين ان يكون المراد في كلامهم ان يكون هو الحقيقة العرفية
او اللغوية هو تقدم العرف واثبات الحقيقة العرفية من مخطوط الفاضل ولذلك الكلام يعتبر ذلك علم الهدى ويرى اعني
اصل الوضع ويجري الحكم في جميع الافراد النادرة واما اذا لم يثبت الحقيقة العرفية يعني هجر المعنى اللغوي حصل
حقيقة عرفية للفظ في المعاني المتعارفة مع بقاء المعنى الحقيقي ليصير اللفظ مشتركا بين الكل وبعض الافراد

لكن يكون استعماله في احد المعنيين اشهر كما في العين بالنسبة الى الباصرة والقارية من بين سائر المعاني فيحصل هناك مجاز
مشهور بسبب غلبة الاستعمال فيشمل الحمل على الافراد الباقية فقط لعدم وضعية مجرد الشهرة في اصل المعاني المشتركة
وتوجيه ولا وضعية الشهرة في المجاز المشهور باصالة الحقيقة الا ارادة الافراد الباقية لما كان متحقق الحصول على اي تقدير
فيتعين ارادته ولغير الباقي مشكوكا فيه فذلك ليس بترجيح المجاز المشهور والحاصل المشترك به بسبب شهرته وهل الدخول
في اللفظ الاي التقديرين اذا تقرر هذا فنقول ان العهد الذي جعله صاحب الكلام هو هذا المعنى وهذا لا دخل له في اللام
اللهم الا ان يكون اللام اشارة الى اصل معنى المشترك اللفظي كما اشرنا الى المكانية سابقا الا انه ليس في ذلك كثير فائدة
مع افادة جوهر اللفظ ذلك فح يبقى الكلام في تعميم المقام بحيث يشمل العهد الذكري المشهوراني
الجمع المنكر لا يفيد العموم خلافا للشيخ فقال بافادته العموم نظرا الى الحكمة والجواب انه يحمل المشترك على جميع معانيه اجمالا
بانه قابل لاحاد الجماعات منها بالجمع ودلالته على الجميع محتاج الى دليل والدلالة اللفظية مفقودة فانها محصورة
في الثلاثة واتفاقا الاولين معلوم وكذا الثالث لعدم اللزوم فان العام لا يدل على الخاص لعم اقل المراتب معلوم المراد
جزما ولا دلالة على ما فوقه فتح الشيخ زعما ان اللفظ يدل على القلة والكثرة فاذا صدر عن الحكيم ولم يبين القلة
فعلم عدم ارادتها فيحمل على ارادة الكل حيث لا قرينة على غيره لئلا يلغو كلام الحكيم ورجح الجواب بانا لو حملناه
على الجميع لحملناه على جميع حقائقه فكان اولى واجيب عن الاول بان الاقل معلوم الارادة جزما فيحمل عليه ويتوقف
في الباقي حتى يبين الدلالة في الحكمة وعن الثاني بمنع كون اللفظ حقيقة في كل واحد من المراتب بل هو للقدر المشترك
بينها على ان ما ذكره من لزوم حمل المشترك على جميع المعاني اذا لم يظهر فيه قرينة على التعيين فهو باطل لتحقق التوقف
والاجمال حتى يظهر المراد اقول والتحقيق ان يقال الجمع المنكر يتصور استعماله على صور الاول الاخبار عنه كما اذا قال رجال
على ما اجمع الثاني الحكم عليه بشيء اصل الفعل نحو عالم الثالثة الامر بالمجاوزة مثل اقم نوافل والرابع جعله متعلقا على صورة
مثل اعط ثلث على رجالا او علما او اضرب في ايام او صم ايا ما وكذا ذلك فقد الايراد من الاخبار عنه حال المخبر عنه
ولا يقصد الاسناد والفعل اليه والمقصود بيان تحقق ذلك الفعل من فاعل معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب كما في قوله تعالى

وجاء رجل

وجاء رجل من اقصى المدينة ففي مثل ذلك لا يتحقق الحكمة بحمل اللفظ على العموم اصلا ويبقى في الجمع افادة الكثرة ولما
لم يتعين من اللفظ فيعلم ان الاقل مراد جزما فالذي يستفيد من المثالين الاولين بعنوان الجزم هو مجيء ثلث رجال
وثبوت ثلاث دراهم واما الصورة الثانية فاذا كان المراد بيان الحكم للمبيع فلا بد من معرفة اشخاصها
بصفة خاصة بها او بما يعمها فلا يتاتى الجواب المذكور فيه وحملها على الاقل ينافي الحكمة لعدم تعيين
الا ان يرجع ذلك المثال ايضا الى الصورة الاولى ويكون الاشكال في تعيين البيع لا في تعيين المبيع
بان يقال لا رجال في بيان الحدود بحيث ينافي الحكمة وهو المقصود بالذات في هذا المثال كما في جاء رجل من اقصى
المدينة وانما يحتاج الى البيان في غيره وهو تعيين اشخاص البيع كتعيين الرجل فيحتاج في المثال المذكور
الى الذكر والتفصيل وهو خلاف المفروض فان المفروض ان المقصود في مثله بيان حكم شخص البيع ومحاسبته حاله
كما هو في شان الحكيم في بيان الحكم وما ذكر ظهر ان ما اورده على الجواب المذكور من النقض بانه اذا حصل عدم المنافات
بالحكمة بحمل اللفظ على القدر المتيقن من مدلوله فيجري ذلك في المفروض المفروض فما وجه حمله على العموم فعلا
الحكمة لا يتم الا ان ينزل كلام المستدل والمجيب على بعض هذه الصور لا مطلقا لان ارادة حقيقة جميع غير معين
في قوله اهل الشيء لا يقبل له فائدة وحكمة بخلاف الكلام في مطلق الجمع المنكر واما الصورتان الاخيرتان
فان اريد منهما مثل ما اريد في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة من الحكمة تقتضي الحمل على العموم وان كان يتحقق بارادة
الاقل لجواز الوجه ولعيف وان اريد الاتيان به مع عدم قصد التعيين عند المتكلم فلا يحتاج الى الحمل على العموم اصلا
بل يحصل الامتثال باقل الافراد ويحصل الامتثال بايجاد الطبيعة في ضمن فرد فهو من باب التخيير المستفاد من الامر كما
فكما ان قولك جئني برجل يقتضي الامتثال باتيان اي رجل يكون فذلك فيما نحن فيه اذ كان كل رجل يصدق عليه
انه رجل فكذلك كل رجال يصدق عليه انه رجال ولما كان ذلك في منع التخيير والتميز بين الاقل والاكثر
لا يتحقق الا كون الاكثر افضل فالاقل متيقن المراد فالمجردة في تحقيق المسئلة ارجاع الامر لان المراد بالجمع
المنكر في الكلام هو المعين عند المتكلم المبهم عند المخاطب او مجرد الطبيعة المبهمة فعلى الاول لا بد ان يحمل

فالوجه

على العموم لتنافيه الحكمة وعلى الثاني يكتفي بالاقل لاصالة البراءة عن الزائد وحصول الامتثال بالاقل
وحصول العلم بارادة الاقل والشك في الباقي فهو مشترك بين المعنيين ثم لابد ان يعرف ان اللفظ ظهر في اي
من المعنيين والظ في الصورة الاولى بل المعنيين هو الاول وكذا في الصورة الثانية والباقي في الصورة الاظهر
هو المعنى الثاني فيحمل عليه ويكتفي بالاقل الى ان يجد ما يظهر من الخارج ارادة المعنيين فاما يحمل على العموم ويقطع بان
ان كان له مجال ثم ان ذكرنا ان الحكمة يقتضي الحمل على العموم فيما يحتاج اليه انما هو اذا لم يكن الاجمال مقتضى الحكمة
والا فقد يكون مقتضى الاجمال اذا لم يكن وقت الحاجة الى بيانه ولما كان الاصل عدم تلك الحكمة والظاهر اكثر
الخطابات انه وقت الحاجة فيحمل على العموم ثم ان كلام المجيب في ان الاقل متيقن الارادة والباقي مشكوك فيه وهذا
لا يتم مطلقا فان الامر الدال على التخيير في ايجاد الطبيعة لا يبقى معه شك في عدم وجوب الازيد من اقل الافراد فقول
القائل اعط زيدا دراهم على ما هو ظاهره من تعليق الحكم بالطبيعة المبهمة مطلقا من غير باب وجاء رجل من اقصى المدينة
نفي في اجزاء ثلثة دراهم ولا يبقى معه شك في عدم وجوب الازيد ثم ان اراد المجيب الحمل على الجميع من حيث انه
مجموع مصاديق المشترك فيها اللفظ لا من حيث انه احد مصاديقه فعلى هذا الصحيح معنى عموم الافراد في المجموع كليهما
فيتجه الجواب بمنع الاشتراك اولا وبمنع الظهور في الجميع ثانيا وبمنع اولوية ارادة الجميع ثالثا والقول بان الحمل
على الجميع احوط مما عرض لمنه قد يكون خلافه لحوطه على ما ذكرنا فلا يرد ما يقال ان منع الاشتراك اللفظي لا يليق
المستدل اذ كيفية كون هذه المرتبة من افراد الحقيقة وكون هذا الفرد يشتمل جميع الافراد وقد ظهر من جميع
ما ذكرنا ان القول بدلالة الجمع المنكر على العموم ليس من جهة دلالة اللفظ عليه حقيقة بل على مذهب المجيب ايضا
فان حمله على الجميع ليس من جهة انه احد مصاديقه بل لانه يشمل جميع المعاني فانقدح من ذلك انه لا نزاع في عدم
دلالة الجمع المنكر على العموم بجوهره بحيث يكون كما تعلق في غيره كان مجازا فما يتخيل في تحقيق الاول
الجمع الى ان اقل ما يطلق عليه صيغ الجمع حقيقة ثلثة وقال بعض العامة انه اثنان والقول بعدم جواز اطلاقها على الاثنين
مطلقا ضعيف وفرقوا بين المنكر والسالم وغيرهما والظاهر انه لا نزاع في نحو نحن وانا

وجب

وجب لانه موضوع للمتكلم مع الغير ولم يوضع لتثنية المتكلم لفظ لن تبادر الزائد على الاثنين عند الاطلاق
وعدم تبادر الاثنين ويؤيد ذلك وضعوا للتمييز بين التثنية والجمع علامات واما لات مثل الالف والنون والواو
والنون وغير ذلك احيا بقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس للاجماع على حجب الاخوين فما زاد على السدس
فاطلق الاخوة على الاخوين فما زاد والاصل في استعمال الحقيقة وفيه ان الاجماع انما هو الدال على المطلق لا الاية لكن
لكن يفهم القرينة لا مفردا ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة وبقوله تعالى انا معكم مستمعون والمراد موسى وهارون وفيه
منع الاختصاص بل يجامع فرعون تغليبا مع ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما في مستمعون وبقوله الاثنان وما فوقهما
جماعة وفيه ان المراد حصول فضيلة الجماعة مع انه ورد في الخبر ان المؤمن وحده كيف جماعة اذا لم يكن معه من يصلي
معه مع ان بيان اللغات ليس من شانه فالمقصود بيان الحكم وقد يجاب بتسليم ان النزاع انما هو في صيغ الجمع لا في
لفظ الجمع فانه يعبر بلفظ جمع مثنى الاشتراق فيه ان المتبادر من لفظ الجماعة ليس الثلاثة وما فوقها وكذلك لفظ
الجمع فانه يعبر بلفظ جمع مثنى اذا لم يقصد به المعنى المصدري اعني الانضمام فالظاهر انها كيف محل نزاع والعذر
هو خارج عن محل النزاع هو ما وقع في عبر بلفظ الفم والاول فانه يصدق في الاثنين ايضا حقيقة في الجمع ان
النكرة في سياق النفي تفيد العموم لا خلاف ظاهرا في ان النكرة في سياق النفي تفيد العموم لا خلاف ظاهرا في ان النكرة
في سياق النفي تفيد العموم في الجملة نفي بعض بالنصوصية وبعض بالظهورية اما الاول ففيما اذا وقعت بدلا لا كانت
نفي الجنس وكذلك فيما كانت صادقة على القليل والكثير كشيء وفيما كانت ملازمة للنفي كاحد وبديا او مدخولة لمن ولا
فرق بين كون النافي الهمزة ولم وليس وغيرها والمولى الا اما الثاني فهو ما اذا وقعت بعد ليس وما ولا المشبهتين
بليس وقد خالف فيه بعضهم والحق انها ظاهرة في العموم في الاول الاكثر ان يقال ليس في الدار رجل في الدار رجلان وما من
رجل في الدار بل رجلان وجواز الاستثناء بان يقال ليس في الدار رجل في الدار الا زيد الا بنا في النصوصية كما توهم كما
لا بنا فيه في الاعداد بخلاف الثاني فيجوز ان يقال ليس في الدار رجل بل رجلان بان يراد بالتنوين الاشارة
لا الوحدة الحدية المعينة ويكون النفي راجعا الى الوحدة ولكن الظاهر من الوحدة الغير المعينة هو الظاهر في العموم

ما في الدار رجل بل رجلان

فالمثال المذكور اخراج عن الظاهر كما لو قيل ما في الدار رجل الا زيد وان سلب الحكم عن العموم كقولك ما كل عدد زوج ليس
حكما بالسلب عن كل فرد فهو مخرج عن هذه القاعدة كما لا يخفى والظاهر انه لا فرق بين المفرد والجمع والتثنية
في ذلك وان الحكم بالظهورية والنصوصية ليس لا يختلف فيهما فقولك لا رجال في الدار ليس نص في العموم
لكنه ظاهر في افراد الجموع وان قلنا بكونه ظاهرا في العموم الافرادي ايضا كالجمع المحلى بلام الجنس فمعنى الجمعية ولذلك يجوز
ان يقال لا رجال في الدار بل رجل او رجلان بخلاف المفرد كما مر والمهر فيما ذكرنا والظاهر ان النكرة في سياق الاستفهام
ليس مثله في سياق النفي في افادة العموم وذهب جماعة من الاصوليين الى عموم النكرة في سياق الشرط ايضا وفرعوا
عليه ما لو قال الموصى ان ولدت ذكرا فله الالف وان ولدت انثى فله المائة فولدت ذكرين او انثيين فيتمسك
بمن الذكرين في الالف والانثيين في المائة لانه ليس احدهما اولى من الاخر فيكون عاما والاظهر ان يرجع ذلك الى
اللفظ وانما هو يتعلق الحكم بالطبيعة مفهوم من هذه الجهة كما اشرنا في المفرد المحلى والا فلا استفادة العموم من النكرة في سياق الاثبات
فلا يدل العموم الا بالنظر الى الحكمة في بعض الموارد او بكونه في معرض الامتنان عند بعضهم والا لكان مدخولة للامر
كواعتق رقبة فيفيد العموم على البدل لا الشمول وهذا العموم مستفاد من انفهام اصالة البراءة من اعتبار قيد زائد
من الايمان وغيره فالاطلاق مع اصل البراءة يقتضيان كفاية ما صدق عليه الرقبة اي فرد يكون منه ولذلك
يصح الاستثناء منه مطردا والفرق بين العام والمطلق ان المطلق من حيث اللفظ لا يدل على العموم بخلاف العام والعموم
المستفاد من المطلق كالعموم المستفاد من تعلق الحكم على الطبيعة من حيث هو وهذا الوقوع في معرض الامتنان والوقوع
في كلام الحكيم وامثال ذلك مما يستفاد منها العموم وليس من جهة دلالة اللفظ بعنوان الوضع بل هو مستنبط من الخارج
ولذلك يحكم على الافراد الشائعة لانها ظاهر مورد الاستعمال في الاطلاقات ولخروج كلام الحكيم عن اللغوية
بخلاف ذلك بخلاف ما دل عليه اللفظ بعنوان الوضع فانه يشمل الافراد النادرة والظاهر كلامهم يدل على ذلك
ايضا الا ان بعضهم صرح بعدم دخول فرد النادر كما نقله في تمهيد القواعد وليس ببعيد والاولى التفرقة بين
الفروض النادرة فيقتصر في المطلقات ونحوها على الافراد الشائعة ويتعدى في العمومات الى الافراد النادرة ايضا

لكن

ايضا ان لم يكن في غاية الندرة واما هو في غاية الندرة فيتوقف فيه ويحصل الاشكال فيما لا يتيقن دخوله تحت
الحكم على الطبيعة فان الطبيعة لا تنفك عن واحد من افراده الا ان يقال ان الحكم على الطبيعة باعتبار وجودها
يصرف الى وجودها الذي يتحقق كيلا يتوهم ان هذا رجوع عن القول بكون الطبيعة متعلقة للاحكام كما اشرنا
سابقا ثم انهم ذكروا في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط
الكثرة المستغرقة وهذا لا يخلو عن خفاء فان المطلق على ما مر وفي بابه هو الحصة الكلية في ضمنه وبعبارة اخرى
هو الفرد المنتشر وقد صرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة ايضا بان المطلق هو الماهية لا بشرط والنكرة هو الماهية
بشرط الوحدة الغير المعينة وجعل الشيخ المنتشر عبارة اخرى عنها وغلط من قال بان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه
وانت خبير بان ذلك ينافي ما ذكروه في تعريف المطلق انه قسم على التمثيل بقبل اعتق رقبة ويمكن توجيه ما ذكروه
في الفرق بين العام والمطلق بان المراد من المطلق هو الماهية لا بشرط شيء بان يكون المراد برقبة في قوله اعتق
رقبة هو مثل ما اريد به في قول الشارع اسد على في الحروب فانه اوجب على في مخاطبه رجل الا امراة كما اشرنا سابقا
ومقتضاه جواز عتق الكافر من الصغير في كفارة واحد ولكن لما كان الامتثال يحصل بفرد من الكلي اذا كان قدر الحصول
فلا يعد ما عدا الواحد امتثالا لانه مقتضى الامر بفرد ولا يبقى امر بعد الامتثال كما مقتضاه في الواجب التخييري
ومثل اقتضاء الامر الاجزاء فليس الوحدة مرادا من اللفظ بل مستفاد من خارج او يقال ان الطبيعة لا بشرط اذا تصور
لها قيود وشرائط متعددة فتقييدها ببعض القيود انما يجعلها مقيدة بالنسبة الى هذا القيد المخصوص ولا
يخرجها عن الاطلاق بالنسبة الى سائر القيود فالرقبة في قوله اعتق رقبة مع قطع النظر عن الثنوي موضوعة للطبيعة
لا بشرط شيء من الوحدة والكثرة والايمان والكفر والمرض والصغر والكبر والسياحة والسواد كما مر الاشارة اليه ولكن
لوحظ الثنوي ومرسته مدخولا للامر في هذا الكلام تقييد بارادة فرد ما منه وهذا يخرجه عن الاطلاق بالنسبة
الى ارادة الوحدة ولكن يبقى قيد مطلق وهو لا بشرط بالنسبة الى سائر القيود وهكذا وامر ادهم في باب المطلق
والمقيد هو الاطلاق بالنسبة الى غير الوحدة فيمكن توجيه كلام بعضهم في الفرق بين المطلق والنكرة ايضا

باعتبار الحيثية فرقية تطلق بالنسبة الى عدم اعتبار غير الوحدة المعينة وتكرة باعتبار ملاحظة الوحدة
الغير المعينة فافهم ذلك فانه مهم فلا تغفل قال ان عموم المفرد اشمل من عموم المثنى والجمع وهو في المثنى
واضح فان عموم المفرد يشمل كل فرد فرد وعموم المثنى يشمل كل اثنين اثنين وفرد فرد وفرد فرد غير مفرد الا ان يعتبر
الى واحد من فردي الاثنينيات المعدودة كما اشرنا في عموم الجمع الا انه لا يتم في النكرة المنفية
فيصدق لا رجلين في الدار اذا وجد فيها رجل واحد بخلاف لا رجل في الدار واما عموم الجمع فيتم فيه ما ذكره
اذا اريد منه العموم الجمعي على الاحتمال فيه ايضا كما اشرنا واما العموم الافرادي كما بينا انه هو الظاهر في الجمع المحلى
فلا يتفاوت نعم قد يتفاوت باعتبار الصحة والظهور في النكرة المنفية في المفرد نص في عموم الافرادي
مثل لا رجل في الدار واما الجمع المنكر المنفي فاما لا يشمل بعض الاحاد كما في لا رجال في الدار بل رجل او رجلان
او يكون ظاهرا فيه لو لخلو عنه القرينة والمفرد نص واما في مثل ليس رجال في الدار وليس رجال في الدار فالمفرد
اظهر في الشمول لان فيه احتمالين ارادة الوحدة المعينة وغير المعينة وفي الجمع احتمالات ثلث العموم كالمفرد
بالنسبة الى الجمعية ونفي الجمع الواحد واثبات الجماعات ونفي الجمع واثبات الواحد او الاثنين وفي المفرد
المفرد والجمع المعرف فالامر فيه واضح عام لقلة الاحتمال في المفرد وكثرته في الجمع باحتمال ارادة العموم الجمعي والمجموعي
ايضا ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال
نقله في التمهيد من جماعة من المحققين وقال ان اهل الفطنة من الناس يفهمون نقل عنه كلاما آخر يعرضه ظاهرا
وهو ان حكاية الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كما هو شأن الاجمال وسقط بها الاستدلال والاظهر انه
لا تقارن بينهما وانهما قاعدتان مختلفتان في الموارد فالاولى هي ما كان جوابا عن سؤال بخلاف الثانية
وتفصيل القول فيهما اما الاولى وهي ان السؤال اما عن قضية وقعت وهي محتملة ان تقع على وجوه مختلفة واما عنها
على تقدير وقوعها كذلك وعلى الاول اما ان يعلم ان السؤال يعلم ما يقال على النهج الذي وقع في نفس الامر او لا يعلم
سواء علم انه لا يعلم او جهل الحال اما الاول فلا عموم في الجواب بل هو انما ينصرف الى الواقعة حسب ما وقع في نفس

منصاح

الامر

الامر واما الثاني فان كان للواقعة وجه ظاهر ينصرف اليه اطلاق السؤال فالظاهر ان الجواب ينزل عليه
والا فيحمل على العموم لانه هو المناسب للاذن وترك الاستفصال مع تفاوت الحال والظاهر انصراف الجواب الى اطلاق
السؤال لسيترم الابهام والاجمال والاخلال وهذا فيما علم عدم العلم واضح واما فيما لا يعلم فهو كذلك
لاحتمال عدم العلم فان علوم المعصومين ايضا حادثة وكل حادث مسبوق بالعدم الازلي اليقيني ولا يجوز نقض اليقين
الا بيقين مثله للاستصحاب ودلالة الاخبار الصحيحة عليه وما يقال ان ثبوت علمهم بنفي الامر في الجملة مما لا شك
فيه وهو ينافي قولنا لا شيء من العلم بما جهل لهم فثبوت بعض العلم يقينا ينقض عدم ثبوت العلم لهم بشيء يقينا
فلا يكون الاستدلال بالقضية الكلية في المقام فهو كلام ظاهري اذ ملاحظة اليقين والشك بالنسبة الى كل واحد
من واحد العلوم لا بالنسبة الى القضية المشرعة عنهم فلا يجوز نقض اليقين بعدم كل علم الى مجهول اليقين بحصوله
وما يقال ان القضية الجزئية منقضة بالحصول وان هذا الشك انما حصل من جهة هذا اليقين ونقض اليقين الى اليقين انما هو
بالشك لما حاصل عن اليقين الاخر ولا يظهر الدور لهم وهذا الشك في النهر الوارد في قولهم ع لا تنقض اليقين بالشك
فهو ليس في غاية الوهن اما اولا فلانا نمنع كون الشك حاصلا من جهة هذه القضية بل قد يحصل الشك مع عدم العلم
بهذه القضية ايضا واما ثانيا فلان لفظ الشك واليقين علم في الحديث ويشمل جميع الافراد واما ثالثا
فلان كل محال يستحيل وجوده في الخارج بدون وجود علته وان كان العلة نفس الشك والوهم فالشك قد
يحصل بسبب حصول الوهم وقد يحصل بسبب امر يقيني وعلى اي التقديرين انما يسبب عن شيء يقيني فان بني على ذلك لا يوجد
مورد والرواية كالصريح في تعميم كلام القائل بان من الاشياء ما هو معلوم لهم جزما ومنها ما هو غير
معلوم وقد اختلط فعدم العلم بكون ذلك من العلم لا يوجب جواز الحكم بكونه من غير المعلوم من اجل استصحاب عدم
العلم وفيه ان ذلك انما يتم اذا علم بان فيما لا نعلم حالة من الاشياء من جهة المعلومية لهم وعدمها ما هو معلوم
لهم وهو فيما نحن فيه ثم اذا لم نعلم عن في زمرة ما لا نعلم حالة من السؤالات ما يعلمه المعصوم ع واما الثاني
وهو السؤال عما لم يقع بعد فهو ايضا يحمل على العموم ان لم يكن له فرد ظاهر ينصرف اليه واحتمال ان يكون المقام

مقتضى الابهام فلعل المسئول اراد الحكم بالنسبة الى بعض الاحوال وترك بيانه الى وقت الحاجة وانه خلاف الاصل
لما يتضح ايضا ثبوت الظهور في العموم فعدم العلم بكون المقام مقتضيا للابهام يكفي في الحمل على العموم واما
الثانية فهو انه نقل فعل المعصوم ع سواء علم جهة الفعل كالواجب فالاعرابي يسلم انه بدوي او لم يعلم كما
لو اخذ المال عن يد الجاهل ولم يعلم وجهه فلا يجوز التعدي الا ان يثبت بدليل من خارج او نقل حكمه في مادة مخصوصة
مع احتمال وقوعها على كيفيات مختلفة يختلف باختلافها الحكم في جنس سؤال وفرده مما يقولون له قضايا
الاحوال وانه لا عموم فيها فانها محتملة لاقتضاء ره في المادة المخصوصة فيقصر في غيرها مجمل الحكم فلا يصح الاستدلال
واما التعدي في مثل قوله ع في جواب الاعرابي كفر حيث سئله عن مواقعة اهله في نهار رمضان فهو من جهة
فهم العلة كما اشرنا في باب المفهوم وسيجيء في باب القياس ولنذكر للقاعدتين مثالين الاول ان امرأة
سئلت عليها السلام عن الحج عن امها بعد موتها قال نعم ولم يستفصل هل اوصت ام لا الثانية حديث ابي بكر
ركع دون الصف حتى دخل فيه فقال النبي ص زادك الله حرصا ولا تعد فلا يجوز الاستدلال بها على جواز
المشي وان كان كثيرا اذ يحتمل ان يكون مشي ابي بكر قليلا فالقدر المتيقن هو ما لا يحصل الكثرة فيه عادة
المعروف من مذهب الاصحاب ان ما وضع لخطاب المشافهة فهو متى قيل يا ايها الذين آمنوا
ويا ايها الناس اتقوا ونحو ذلك لا يعم من تأخر عن زمن الخطاب بل يظهر من بعضهم انه اجماعي واصحابنا واهل مذهب
اكثر اهل الخلاف وذهب الاخرون الى العموم والشمول والحق هو الاول لنا ان خطاب المعدوم قبيح عقلا وشرعا
وقول الاشعرة بجوازه مكابرة ناشئة عن جزمهم بقدم الكلام النفسي وعدم التكليف من جهة وفيه ان
الكلام النفسي غير معقول ان التكليف طلب والطلب امر اضافي لا يتحقق الا بتحقق المنسوبين والمزدوج
انعدام المطلوب منه فيتعلق الطلب بالمعدوم فيتعلق الطلب بالمعدوم جزمه والقول بحدوث التعلق
وقدم الطلب مع انه لا معنى له لا يدفع الاشكال حدوث التكليف لا يتوقف الكل في الازل بالمعدوم جزمه فيكون
الكل حادثا وايضا جواز التكليف مشروط بالفهم فاذا لم يجز تكليف الغافل والنائم والهازل والصبي

والمجنون

والمجنون فالمعدوم اولى بالعدم وكل ذلك عند التحقيق يجيء من التعلق وتعميمه ورفع ذلك المزدوج فيكون الالفاظ
موضوعة للاعم بحكم نص الواضع والتبادر وصحة سلب الخطاب عن مخاطبة المعدوم والملفق من الموجود والمعدوم فالاصل
ارادة الحقيقة ولا يجوز العدول عنه الا مع ثبوت المجاز وهو موقوف على جوازه اولا وعلى ثبوت القرينة ثانيا الاول
لما ذكرنا من استحالة الطلب من المعدوم فان قلت ان الطلب التعليق لتعيين الحصول له في المعدوم لا تقضاء الطلب الطلب من
موجودا وان حقيقة ذلك يرجع الى اعلام الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين بذلك حين وجودهم وبعد عدمهم
لا الطلب عنهم الفعل بتبيين المطلوب واحدا وان ذلك ليس من قبيل اثبات وزيد تعلقان كذا وثانيا على تسليم جواز
ذلك وان المراد من التجوز هو اعلام الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين وامرهم بتبليغهم ذلك
اياهم لدل ان ذلك يستلزم كون جميع الخطابات الشفاهية مجازات ان اريد التبليغ وحكاية وان اريد استعمال
اللفظ في الحقيقي والمجازي على البدل وهو غير جائز ايضا على ما حققناه سابقا وما يأتي في دفع ذلك من ان جميع الخطابات
معلقة على شرائط التكليف وهي محققة بالنسبة الى آحاد المكلفين فمن تحقق له يدخل تحته وهذا امر واحد لا تعدد
فيه فلا يلزم استعمال اللفظ في المعنيين الحقيقي والمجازي فيه ان التحقيق ان الخطابات المشروطة لا تتعلق بفاقدي
الشرائط فكما حققنا سابقا والتعليق الاصلي من العالم بالعواقب وقد بينا في مباحث الاوامر ان الواجب المشروط
فلا يفيد فالخطابات المطلقة لا تتعلق الا بالواجدين والمراد من التعليق بالشرط هو اعلام الحال وان العاقد للشرط
اذا صار واجدا فيتعلق به الحكم وقد بينا سابقا ان الاصل في الواجبات هو الاطلاق حتى يثبت التقييد بدليل
فلم يتعلق المطلقات الا بمن يوجد شرائط الثابتة سواء قارن ذكر الشرط لاصل الخطاب او تأخر عنه دليل
فيثبت لزوم ارادة المعنيين الحقيقي والمجازي في الخطابات المشروعة فيها على ما ذكرت بخلاف الخطابات
المشروطة بطل النظر والمقايسة واما الثاني فعدم لان الملازمة اثبات الدليل عليه والاشتراك في اصل
التكليف مع كون الرسول ص مبعوثا الى الكافة لا يثبت الخطابات كما لا يخفى وما ذكر من ان العقل يدل على
الخطابات بالنسبة الى الحدود من باب الكتابة والمراسلة الى الغائبين فكما انه يجوز الخطابات من الكتب الى من لا يعلم

من المعدوم قبيح اذا كان على سبيل الطلب الحقيقي لم يجوز الطلب عنه على سبيل التعليق ثانيا ان الطلب التعليقي لا يحصل له

الا بوسنة او ازيد فكذا الجزء للعالم بالواقع في طبقة من يشوهد ولو بواسطة بهذا الكتاب لا وجه له لان الكلام
في الكتابة والمراسلة بعينه هو ما ذكرنا لانها لا تصح الا الى الموجود الفاهم اذ المراد منه الطلب الحقيقي لا الحكوني
المراد من الكتابة ليكفي هو الحمل على الشطر من الاحكام من باب الوجوب للمكلف والتخاطب مع ان احتمال ذلك لا يكفي
فلا بد للمدعي ان يثبت ذلك فان قلت فاذا اشتركت الخطابات ولو على سبيل المجاز فما الذي يثبت التكاليف
للمعدومين حين وجودهم ولو عرفهم قلت تعريف الله تعالى رسوله صلى الله عليه وآله بانهم اذا وجدوا يصيرون مخاطبين بهذه الاحكام
وجهز رسوله خلقه وهكذا ولا يلزم من ذلك اخبار المعدوم حتى يلزم محذور القبح الباقي الوارد في الخطاب المعدوم
لان ذلك اخبار الموجود بحال المعدوم وذلك مما لا مانع منه والاجماع على الاشتراك فالحق ان لا نقول بالمخاطبة
المعدومين بهذه الخطابات لا حقيقة ولا مجازا بل نقول باشتراكهم معهم في الحكم بدليل آخر من الاجماع والضرورة
والاخبار الواردة في ذلك المدعا فيها المتواترة من غير واحد فان قلت لو قلنا بكون شموله للمعدومين مجازا
بمعنى اخبار الموجودين بان المعدومين مكلفون بذلك بقرينة اشتراكهم في التكليف الثابت بالاجماع والضرورة
او قلنا بعدم شموله اصلا وقلنا بالاشتراك من دليل آخر مثل الاجماع والاخبار الواردة في ذلك فاي ثمرة
للنزاع بين القول بكونه حقيقة في الاعم او مجازا في الخطاب الملفوظ الموجود والمعدوم او عدم الشمول اصلا وثبوت
الاشتراك من الخارج قلت تظهر الثمرة في فهم الخطاب في خطاب الحكيم بالفاظ وارادة غيره بدون قرينة فيتبع
فان قلت اذا توجه الخطاب الى المعدومين فلا بد لهم ان يفهموا فهم الخطاب على اصطلاحهم وليس عليهم التفحص عن اصطلاح
زمن المخاطب بل لا يجوز لهم ذلك بخلاف ما لو حمل الخطاب الى الحاضرين فيجب على المتاخرين التحري والاجتهاد
وهذا اصل عدم النقل واصل عدم السقط والتحريف وعدم القرينة الحالية الدالة على خلاف الظاهر وامثال ذلك
وربما يذكر هنا ثمرة اخرى وهي ان شرط الاشتراك ان يتبين للحاضرين في النزاع والاحكام من مقطع النظر
عن الورود بكلام يجمع وان يكون من صنف واحد فوجوب صلاة الجمعة مثلا على الحاضرين مما كونهم يصلون على ما لنا
او ناشئة الى حيث لا يجب به على ان يتبين الفاقدين لذلك لاختلافهم في الصنف لانهم يدركون للسلطان

الاجتهاد في تحصيل فهم الخطابات و طريقة ادراكهم ولو بتعليمهم اياهم

من حيث

الى

الى الاول او ناشئة بخلاف الى يتبين فيها القول بشمول الخطاب للغائبين لكن الاستدلال باطلاق الاية على نفي اشتراط
حضور الامام او نائبه بخلاف الى يتبين الحاضرين لانهم واجدون للسلطان الى الاول او نائبه فلا يكون المتاخر عنهم
الى الى يتبين الحاضرين لاختلافهم واثر جبر ما فيه اذ اعتبار الاتحاد في الصنف للاجزاء فلم ولا يحيط به رقم واحتمال
مدخلية كونهم في عصر النبي وآله لانهم كان صلواتهم خلفه وامثال ذلك في الاحكام الشرعية وحصول التفاوت بذلك وعلم
الحكم بالاحكام كالاكثر ومدخلية حضور السلطان او نائبه مما لا يعتنى به لما هو من الدليل خارج من اجماع او غيره
في القول الوارد على القول باشتراط السلطان او نائبه باطلاق الاية واستدل به على ابطال الاشتراط ان وجه عدم التقييد
في الاية بهذا الشرط كون الخطاب محققا بالحاضرين ودرود الاية مورد الغالب وهو حصول الشرط يومئذ فلا يوجب
بالنسبة اليهم ملتفتا بالنظر الى فرد الشرط ثم لو كان الخطاب شاملا للغائبين لتم به الاستدلال باطلاق الاية في نفي
الاشتراط للزوم القبح بارادة المطلق وارادة المشروط والحاصل ان القول بان الاجماع ثبت على الاشتراك الا فيما وقع
فيه النزاع لا معنى له الا لزوم ادعاء الاجماع في كل واحد من مسائل الاشتراك الغير المتفق فيها والقول بان شرط الاشتراك
اتحاد الصنفين المستلزم لبيان امر وجودي هو ما به الاشتراك عينا لا يكفي تقريره بان المراد ان الفريقين مشتركان
الا ما وقع النزاع فيه فيكون كل ما لم يقع فيه النزاع صنفهما واحدا وما وقع فيه النزاع مختلفا فتحقيق المقام ان
المستفاد من الادلة هو ثبوت الاشتراك مطلقا ولزوم ادعاء الاجماع بالخصوص في كل واقعة مجازفة والواجب المشروط
مطلق بالنسبة الى واجد الشرط ومشروط بالنسبة الى الفاقد ولا مدخلية في ذلك لزمان الحضور والغيبة من حيث هو فلو وجد
ان ثبت الشرط يصير الواجب بالنسبة اليه مطلقا كالواجد في زمان الحضور وقد يحصل الشرط بعض زمان الحضور فيظهر
ان التفاوت انما كان من جهة زمان الحضور وان ذلك صار سببا لاختلاف الصنف فلو فرض في زمان النبي اسر جماعة
من المسلمين بغتة في ايدي الكفار واذابهم الى بلاد الكفار من دون رؤيته م اياهم في صلوة الجمعة فلا ريب انه لا يجب عليهم
صلوة الجمعة على القول باشتراط فلو فرض ظهور سبب الزمان عليهم او نائبه خاص فلا ريب انه يجب عليهم ادركه
اقامة الصلوة فمآل الكلام الى ان الفارق والموجب لعدم الاشتراك هو وجدان الشرط وفقدانه لا الغيبة والحضور

بعد ثبوت الاشتراط لا فرق بين القول بشمول الخطاب للمعدومين وعدمه فالكلام انما هو في اثبات الاشتراط وعدمه
ومجرد احتمال وجه كونهم مركبين خرقة النبي صلى الله عليه وآله مثبتة للشرط كما ترى اذ هو احتمال ذلك مما لا يعتد
ولم يقل احد بذلك في غير ما نحن فيه ولو سلم لزم ما خلاف فرق بين الفريقين نعم على القول بالاشتراك مطلقا بحسب
ان الواجب مطلق وجود الشرط مطلقا ومشروط مع عدمه مطلقا ولكن وقع النزاع في ثبوت الشرط فاذا استدل القائل
للشرط على المثبت باطلاق الاية يمكن الرد بان الخطاب مخصوص بالحاضرين بحسب الخطاب والاطلاق بالنسبة
اليهم لعلة كونهم والجدين للشرط حين الخطاب ولكن فاقدون له فلا يجب عليهما ولو كان الخطاب مع الحاضرين ايضا كان
اجماعا مطلقا لعدم الخطاب عن الحكيم بما له ظاهر وارادة خلافه فالمستدل باطلاق الاية يريد نفي الاشتراط مطلقا والمجيب
بان الخطاب مخصوص بالحاضرين يريد رد دلالة ذلك على ما ادعاه لا اثبات الاشتراط اي كون ذلك على الحاضرين وهم
صنف آخر مخالف للذين فلا بد للمستدل بالاشتراط التمسك بدليل آخر فاذا عوض ذلك الدليل بهذا الاطلاق فيجاب
بان الاطلاق ليس متوجها الى الغائبين فرجع الثمرة الى فرع من فروع الثمرة الاولى وهو ان الخطاب اذا كان مع الحاضرين فيجب
ان يحملوا على مقتضى الخطاب وهو الاطلاق على الحاضرين بخلاف ما لو لم يكن كذلك وبالجملة حاصل مراد من ذكر هذه الثمرة
لعدم اشتراط اتحاد الصنف لعدم كونه موقع النزاع فيه او وقوع الاجماع على عدم الاتحاد انه لا نزاع ان صلوا الجمعة
مثلا واجبة على الثلاثين لانهم كانوا يصلون مع الرسول وعلى كل من هو مثلهم في وجود المقتضي في الحاضرين وهم
مشاركون لهم الى يوم القيمة لقدر المسلم من الاجماع هو ذلك واما المعدومين الفاقدون لذلك فلا اجماع على
مشاركتهم في تمام القول بشمول الخطاب للمعدومين في القول به يثبت الوجوب عليهم مع عدم تقييد بوجود المقتضي للاطلاق
الاية ويرد عليه ان المعيار في المشاركة اذا كان هو الاجماع فلا ريب ان القدر المسلم الثابت للثلاثين من وجوب
الصلاة هو ما دام هو واحدون للصلاة خلف النبي صلى الله عليه وآله ومن بعده فاذا فقد هؤلاء الثلاثين فهو ذلك المقتضي
بعينه فرضهم او عجزهم عن ذلك بقتل قوت النبي وغير ذلك فلا ريب انه لا اجماع على مشاركتهم مع المدركين فهم
مشاركون للفاقدين من المعدومين فاذا اثمر القول بشمول الخطاب للمعدومين وجوب الصلاة على الفاقدين

منهم

منهم ايضا لاجل العموم فيفرض هذا من ثمرات الاطلاق والتقييد والتعميم والتخصيص في الخطاب مع ثمرات التعلق
بالنبي صلى الله عليه وآله والحاضرين ومع حصول الكثرة في عموم الفاقدين على القول باختصاصه بالموجودين فلم لا يحصل الكف في عموم الخطاب
للفاقدين على القول بشموله للمعدومين ايضا ولو فرض كذلك فيرد ذلك توهم تفرقة لفهم الخطاب للحاضرين والنبي صلى الله عليه وآله
في العموم والخصوص فقد عرفت ان ذلك على تقدير صحته رجع الى الثمرة الاولى فنفي اشتراط اذن المعصوم لما يترتب
على اذنه على عموم العموم لا على كون الخطاب متعلقا بالمعدومين يعني ان العموم لما كان للمعدومين غير مقيد بوجدان الاذن
وهو شامل للفاقد والواجد فينفي اشتراط الاذن لان الخطاب لما كان للمعدومين قاطبة فاشتمل اشتراط الاذن
ودعوى كونهما متساويين بمعنى ان كل معدوم فهو فاقد فكل موجود فهو واجد مع بطلانه في نفسه ومغايرتهما
في المفهوم واختلاف الاحكام بالعنوانات وان تقاربت مصاديقهما وقد عرفت فيه التحقيق وعدم الاستلزام
فان قلت على القول بشموله للمعدومين خرج الفاقدون منهم ايضا بالدليل فان الدليل ان كان هو فقدان
الشرط فهما مشتركان فيه وان كان شيئا آخر فلا بد من بيانه لا يقال ان التخصيص الاول مرضي من حيث انه فقدان
الشرط في قلت لان الموضوع عدم اختصاص الخطاب بالمعدومين ومع ملاحظة الموجودين والمعدومين معا وشمول المعدوم
في حق الموجودين يندفع هذه الخزازة صحيح المخالف بان رسول المعدومين ورسول الحاضرين بالضرورة والاجماع لكن
الابلاغ الخطاب وباجماع العلماء في جميع الاعصار بهذه الخطابات من لدن زمن الصحابة الى الآن من دون
نكير وذلك الاجماع منهم والجواب عن الاول منع المقدمة الثانية ان اريد تبليغه على سبيل المخاطبة وعدم لزوم
الخطاب لو اريد ما يعم ايضا الموجودين باخبار المعدومين بثبوت التكليف عليهم بالمقصود من هذه الخطابات
على الوجه الذي يقصد من الحاضرين ومشاركة الرسول عليهم لا يقتضي ازيد من ذلك والجواب عن الثاني منع اصحابهم
عليهم من جهة ان الخطاب متوجه اليهم بالاثبات اصل الحكم فيما جعل اصل الحكم او اختلف فيه وبعد ثبوت اصل الحكم
في الجملة فيرون ثبوته لما ثبت عندهم من اشتراكهم مع الحاضرين في الاحكام بالاجماع والضرورة ونظيره في الفقه
كثير غاية الكثرة الا ترى ان المتأخرين في المقال الا القليل على ما قاله الجماعة وعدمه اذا اورد احدهما

باختصاص الخطاب بالموجودين
خرج الفاقدون منهم
بالدليل قلت على القول

على الاخر برواية تدل على مذهبه في بعض الافراد كالرواية الدالة على ان البئر اذا وطئ العذرة دخل في الماء النجس
لا يجوز التوضؤ به للقائل بالنجاسة والرواية الدالة على عدم تنجس القربة بمبت الجرذ فيها لخصمه لا يورد بعضها احدهما
على الاخر لان ذلك في مورد خاص ولا يشمل العذرة الدم والبول ولا عدم جواز التوضؤ بعدم الشرب وكذا
لا يشمل الجرذ غيرها من النجاسات والقربة غيرها من المياه القليلة بل يرد احدهما دليل الاخر انما يكون من جهة القدح
في السند او الدلالة او الاعتضاد او غير ذلك لا بهذا السبيل لان عدم الفرق بين افراد النجاسة وافراد المياه اجماعي
فالفرق في الاستدلال اثبات نفس الحكم لا عمومه ويشهد بالقائل في هذه المقامات مع ما في استجاد بعض المتاخرين
من عدم ذكر مشهد الاشتراك بين الاستدلال بكتاب الخطاب مع انه هو العمدة وادعائه ان ظهور المسئلة
بحيث يعلمه كل واحد في الخصوص مما يحكم البديهة بفساده مع انه جماعة منهم ادعى الشركة في الحكم بديهي عدم الضرورة
من الدين اي الحكم الذي لا يحتمل غيره وبالجملة قد ثبت من الضرورة والاجماع بل الاخبار المتواترة على ما ادعى تواترها
البغدادي في تفسير قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ان المعدومين مشتركون مع الموجودين في الاحكام الا ما اخرجه
الدليل بل الظاهر ان الدليل المخرج انما هو من جهة عدم حصول الشرط في المعدومين في الواجبات المشروطة كالجهاد
وصلوة الجمعة على القول باشتراط حضور السلطان او نائبه لا من جهة تفاوت الخطاب بين الموجودين والغائبين بل لو فرض
وجود الموجودين للشرط كانوا كالغائبين ولو فرض وجود الغائبين لكانوا مثل الموجودين كما اشرنا سابقا
وقد نص بذلك مولينا العلامة في رواية ابي جميلة والتربعي في الجهاد ان حكم الله في الاولين والاخرين
وفرائضه عليهم سواء الا من علة او حادث يكون في الاولين والاخرين ايضا في منع الحادث شركاء في الفرائض
عليهم الصلوة كما يشمل الاخرين من اولاد الفرائض كما يشمل غير الاولين الحديث ومما يوضح ما ذكرنا ان العلماء يستدلون
في جميع الاعصار بالخطابات الموجودة فيه مثل افعل وافعلوا وكذا ذلك لا ريب في عدم شمولها فالمقصود انما هو اثبات نفس
الحكم واحتجاج بعضهم بالروايات الواردة في ان كثيرا من تلك الخطابات نزلت في جماعة ثم ايضا وبعد النبي ص وما ورد
من ان كثيرا منها وردت في الائمة مثل قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس مندفع بان ذلك من البطون والكلام

انما هو

انما هو في الظاهر من انه تعالى لم يعهد فلم تقتلون انبياء الله من قبل ولا ريب ان هذا كله مجاز اريد به مطلق
التبليغ ولا يختص التبليغ في الخطاب كما اشرنا ومع ذلك يندفع ايضا ما حتى يعم ورود الامر لقول لبيك بعد قوله
يا ايها الذين امنوا ولا يشتبه من الاء ربكما تكذبان مع ان لبيك بعد قوله يا ايها
امنوا لا تستعملوا الا يدل على كون الخطاب معهم بل الظاهر ان المراد منه اظهار الايمان سيما مع ملاحظة عدم اجابته
بعد قوله يا ايها الناس واستجابته بعد قوله يا ايها الذين امنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي وكذلك في الاية الثانية
مع ان غير المكذبين مامورون بذلك ايضا والمكذبون لا يقولون ذلك وكذلك احتجاجه بقبل قوله تعالى لينذركم به ومن
بلغ لعدم الاختصاص بالانذار في الخطاب كما مر وكذا بقوله ص فليبلغ الشاهد الغائب بل هو على خلاف مراده الاول
وهذه كلمات واهية واستدلالات سخيفة اخر لا يليق بالذكر منها والاستدلال بمثل قول المصنفين في كتبهم
واعلم وتامل غير ولا ريب انه مجاز واريد به الايقاظ بل هو اصعب غلاية الاغلاق والاشكال كما يعلمه الاهمال
للقرائن وقد تبين ان تلك الخطابات مختصة بالحاضرين ولكن قام الكتاب والسنة وجهد الجهد مقام المتكلم بها
والعلم ان يطلب بالوجود الحي حتى كان الكتاب هذا مستمر من ابتداء صدور الكتاب الخطاب الى انتهاء التكليف بها
والحق ان الكتوب اليه ينقل من الوجود الكتبي الى الوجود اللفظي ومنه الى الحس فمن حيث انه قاصد متكلم ومن حيث انه
من المقصودين الخطاب مستمع ومخاطب وفيه ان ذلك مجرد دعوى الدليل عليها ولا يستلزم ما ذكره كون الخطاب
من الله تعالى في كل زمان بالنسبة الى اهله وكان في زمان الحضور لا يجوز المخاطبة بتلك الالفاظ مع المعدومين لانه
احد المفسدين وكذا الازمنة المتاخرة لا يتحقق المخاطبة عن الله تعالى لا يعقل عدم امتداده بحسب الازمان
اول الدعوى ظهر ان الاستبعاد نفس الحكم وهو مسلم قوله ص حيث حاكم واستكلم الاول لكن الخطاب المتقدم لانه في خطاب
بكم الخطابات تبين قبل نزول الخطابات المذكورة للمكلفين الموجودين وان كانوا غائبين عن محل الوحي لان الخطاب
عن الله تعالى ولا يتفاوت تفاوت الامكنة وبهذا ظهر عدم الشمول والعلة ما ظهر الى تفاوت الحال الحاضرين والغائبين
وكيفية الفهم الخطاب فان قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا مثلا قد فرق الاصحاب العجمة بالقراءة

نعم متكلم مع الاول م

حتى الاعلام فضل في بعض الوحي كان قرينة الارادة ذلك كما ثبت خاص بالقائمين فهي طلبهم بذلك مع ارادة الخاص وقيل لا بد
من التزام تقريرهم بدليل آخر مثل الاجماع وغيره ليس بجيد وعلى اي تقدير فيحقق التكليف فلا يشكل من باب خطاب التكليف
لبعد من الخطاب بان كان موجودا ح وظهر الوجه مما تقدم الثاني الصيغ المفردة مثل افعل افعلي وافعلا ذلك لا يشمل
بصيغتها غير الذي خاطب بها وان امكن ركبه خالد لدليل الخارج وهو الاجماع على الاشتراك وكذا خطاب الرجل لا يشمل المرأة ولا بالعكس
ولكن الاجماع على الاشتراك اثبت الاشتراك في غيرها لحقيقي باحدهما يقينا كاحكام الحيض والنفاس في كونها للمرأة واحكام
غيرها الخنثى وما يتعلق بالجنسين وكونها بالرجال واما احكام المخلوق فيهما فقيل بان الاصل فيها الاشتراك الا ما اخرجه
الدليل وقيل بالعكس والاول اظهر فاثبات الجهر في الصلوة الجهرية انما ثبت اختصاصه بالرجال بسبب الدليل وكذا استحباب
وضع اليدين على الفخذين فوق الركبتين حال الركوع في المرأة وما ذكرنا انما هو المستفاد من الاخبار والادلة واثبات
دعوى ان الاصل عدم الاشتراك الا ما اثبته الاجماع دونه خرط القتاد اللهم الا ان عموم الاجماع لا يقبل التخصيص لكونه
من الادلة القطعية قلنا انهم خلوه بالعموم وعموم دعوى الاجماع مثل عموم الحديث معتبر للاشتراك الدليل وهو المستفاد
من تتبع كلام الفقهاء وصرح به بعضهم ومنه المحقق الخوانساري في شرح درسه وبيانه في مبحث نجاسة الخمر والمحقق
الاردبيلي في اول كتب الحدود من شرح الارشاد واعلم ان الالفاظ المختصة باحد الفريقين من الرجال والنساء مثل ذكر وانثى
اللفظين مختصة بهما ومثل لفظ الناس وآدم لشمولهما ومثل المؤمنات والمسلمات لخفي واما مثل المؤمنين والمسلمين فبحسب
خلاف ولا ظهر الاختصاص لغة اللغة وعرف العرف وجمع الجمع بالاستعمال فيهما كالثنتين واهبطوا بعضكم لبعض عدو
وكذا ذلك وفيه الاستعمال اعم من الحقيقة والتغليب مجاز ويؤيده آية الحجاب وغيرها مما ذكرنا يظهر ان خطاب النبي ص
بقوله يا ايها المزمل وغيرها لا يعم غيره في بيان بعض مباحث التخصيص وهو كما تقدم العام
على ما يتناوله وقد يطلق على اقل ما يصدق عليه كالجمع المعهود ومن ذلك الخصوص مثل عشرة والرجل بالنسبة
الى اجزائها والتخصيص قد يكون بالمتصل وهو ما لا يستقل بنفسه بل يحتاج الى انضمامه للتعبير كالاستثناء المتصل الشرط
والغاية والصفة وبدل البعض وبالمنفصل وهو ما يستقل بنفسه وهو اما عقلي كقوله الله خالق كل شيء والمراد غير ذاته

وذريته

بعض

تم

تم وافعال العباد وانما نطق كقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وخلقوا في منشئ
التخصيص الى كم ح الاخوان لا بد من تقارب جمع يقرب من حد الاستعمال في الواحد على سبيل التعظيم وقد يعتبر
الجمع القريب من حد الاستعمال بكونه اكثر من النصف سواء علم العدد بالتفصيل او ظهر بالقرينة كقولك اكرم
اهل البصرة الا زيدا وعمرا وقيل لا بد في ذلك من تقارب جمع غير محصور وذهب جماعة الى جوازه حتى بقي واحد وقيل
بقي ثلثة وقيل اثنان وقيل لا بد في صيغة الجمع من تقارب الثلاثة وفي غيرها يجوز الى الواحد وقيل ان التخصيص ان كان بمتصل
او بدل البعض جاز الى الواحد كقوله على عشرة الا ستة واشتريت العشرة في احدهما وان كان بمنفصل غيرها كالشرط
والصفة والغاية او كان المنفصل في محصور قليل فيجوز التخصيص الى اثنين مثل اكرم بني تميم الطوال الا ان كانوا طوالا
او الى ان يبقوا او قلت كل زيدي وهم ثلثة ولعله ناظر الى صدق تلك العبارات مع الثلثة واكثر اثنان وهذا
من الشواهد على ان العام المطلق عندهم على الجماعة المعهودة كما اشرنا وان كان التخصيص بمنفصل في عدد غير محصور او في عدد
محصور كثير مكثول الاكثر والاقرب عندي قول الاكثر لما تقدم ان وضع الحقائق والمجازات شخصية كانت او نوعية
يتوقف على التوقيف ولم يثبت جواز الاستعمال الى الواحد من اهل اللغة وعدم الثبوت دليل عدم الجواز والقدر المتيقن
الثبوت وهو ما ذكرنا غاية الامر التشكيك في مراتب القرب وهو سهل لوضوحه في الاحكام العقلية والاصولية
ليس بلازم النظر كما في الافراد الحقيقية الموجودة في العالم في اللوازم الغير البينة اللزوم فما ترجح جوازه في نظر المجتهد
يجوز وما ترجح عدمه فلا وما تردد فيه فيرجع الى الاصل ح عدم الجواز والقول بان الرجحان في نوع العلاقة اطراده في الجمع بوجه العموم في مجاز غلبة
غير ملزم بالنسبة الى جميع الاصناف في جميع انواع العلائق ويستدل بما استدل به المجوزون وح الاكثرون على ذلك عما حققناه في اوائل الكتاب وفي
بقبح قول القائل اكلت كل رمان في البستان وفيه الالف وقد اكل واحدة او ثنتين ولعل كل مرادهم استقباح اهمال العلاقة مع
الفان واستنكارهم ذلك من جهة ما ذكرنا من عدم ثبوت مثله من العرب الا مع القرائن والمناقشة الموجبة لنفي
الفصاحة اذ عدم الفصاحة لا يستلزم عدم الجواز الا ان يراد استقباحه في كلام الحكيم سيما الحكيم على الاطلاق الذي يرجع موضوع
علم الاصول لكن ذلك لا يثبت نفي جواز لغة والقطع بعدمه في كلام الحكيم لبعض مطلعا غير وضع والمقام يقتضي ذلك

واضح فجوزه الى الواحد بامور الاول ان استعمال العام في غير الاستغراق مجاز على التحقيق وليس بعض الافراد اولى من البعض
فيجوز الى ان ينتهي الى الواحد ورد بمنع عدم اولوية البعض لان اقرب الى الجمع وعورض بان الاقل متيقن الارادة
مع الكل ومع الاكثر بخلاف الاكثر فانه متيقن المراد من الكل خاصة على ان اقربية الاكثر تقتضي ارجحية ارادته على
ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل وفي اصل الاستدلال وجميع الاعتبارات الاعتراضات نظرا اما في الاعتراض
اضعاف فان مبناها على ترجيح المراد من العام المخصوص كالاكثر لا بان جواز ارادة فرد من افراد الخصوصات المستكثرة التخصيص
وعدمه كما هو المدعى فانما تمشي هذه اذا علم التخصيص في الجملة فلو دار الامر بين التخصيصات المختلفة الكثرة لمشكلت اثبات ما ذكروه
ولا يمكن ذلك في اثبات اصل الجواز وعدمه بل لا يجري بعض المذكورات فيه كيف مثلا اذا قيل اقتلوا المشركين والمفروض
ان المشركين فئة واحدة منهم مجوسي والباقون اهل الكتاب ورد بعد ذلك خبر عن قتل المجوسي ورد خبر آخر عن قتل
اهل الكتاب وفرضنا ان في الخبرين من حيث القوة فمن يلاحظ الاقربية الى الجميع فلا بد ان يبني على النهي الاول ومن
يلاحظ متيقن الارادة فلا بد ان يبني على الثاني ولكنك خبير بانه لا مخرج لدخول الاقل في الاكثر فان المجوسي ليس من جملة اهل
الكتاب كما لا يخفى نعم يمكن اجراء ذلك في المخصص المجمل مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم ولكنه لا اشعر فيه لشرط العام عن الحجية
بقدر الاجمال نعم قد يجري ذلك فيما لو اريد من بعضهم النكرة المطلقة الموكولة ليتعينها الى اختيار المخاطب ولكن ذلك لا يفيد قاعدة
كلية تنفع الاصولي في جميع الموارد وكيف كان فلا دخل لما ذكر فيما نحن بصدده فالتحقيق في الجواب ان الاولوية انما تثبت
فيما اذا لم يكن الاستعمال جائزا كما بينا والمراد بلفظ الاولوية في كلام المستدل وفي جوابه هو المستحق الممكن الحصول المقابل للمتشابه
مثل قولهم واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض لا الاولوية كما هو الذي اوجب مقابلته
بهذه الاجوبة والاعتراضات في محل مراده ان العلاقة المجوزة لاستعمال العام في المخصوص هو العموم والخصوص وهو في الكل
موجود فيما لوجه تخصيص بعض الافراد بالجواز دون بعض وليس مراده بيان نفي المرجح بعد قبول الجواز حتى يرد ما ذكروه صاحب الفصول
ان الذي ثبت من استقراء الكلام العرب من الرخصة في جواز استعمال العام في الخاص انما هو الاستعمال في الجميع القريب بالدلول
لا مطلق علاقة العموم والخصوص حتى يتراءى الكل فيه وما يظهر من بعضهم ان العلاقة هو علاقة الكل والجزء واستعمال اللفظ الموضوع

الاكثر

للكل

للكل غير مشترط بشيء كما اشترط في عكسه كون الجزء مما يتحقق بانتفائه الكل وهو مساو في الجمع نفيه ان افراد العام ليست
اجزاء له فان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد مع ان استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء انما ثبت الرخصة فيه فيما كان
الجزء غير مستقل بنفسه ويكون للكل تركيب حقيقي وهو مفقود فيما نحن فيه ومن ذلك يظهر ان الكلام الجاري في مثل العشرة
ليس جاريا فضلا عن صورة انتفاء الواحد واتفاق العشرة على ان من قال له على عشرة الا تسعة يريد واحدا لا يدل على
صحة هذا الاطلاق كما سيجيء وجواز انتفاء الجمع القريب بالدلول فيه ايضا لا يكون لبس العلاقة الجزئية فان الجزئيات معتبرة يلزم ان يكون
والمعتبر هو علاقة العموم والخصوص وان لم يكن من باب العموم المصطلح المشهور وان كان يرجع اليه بوجه لان المراد بالعشرة
في الحقيقة هو مميزه مثل الدراهم والدنانير فيفرض جمع العموم وكان المعنى له على دراهم عدد ها عشرة وكلمة الكلام
في الاعداد التي مميزها في صورة المفرد فان معناها جمع وهما ذكرنا ظهر ايضا ان العلاقة ليست من باب استعمال الكلي
ايضا وانما هو في العام والخاص المنطقيين ثم ان صاحب المعالم لما جاب عن اصل الدليل بان العلاقة في ذلك المجاز انما هو المشابهة
لعدم تحقق الجزئية في افراد العام وانما يتحقق في كثرة يقرب من مدلول العام فهذا وجه الاختصاص وفيه منع الاختصاص وفيه منع حصر العلاقة
فيما قال العلاقة فيما نحن فيه انما هو العموم والخصوص وكون ذلك من جملة العلاقة التي لا تحتاج الى البيان مصرح
به في كلام اهل الاصول والبيان والظاهر ان كونه علاقة الشافي وما يرى من الخلاف في كلام بعضهم كالمحقق الكاظمي
في شرح الزبدة حيث نسب كون العلاقة خمسة وعشرين ومن جملتها العموم والخصوص المشهور والمحقق البهائي في حاشية
الزبدة حيث نسب الى العلماء فهو ناظر الى تغيير العبارات من حيث الايجاز والاطناب فبعضهم ردها الى اثنين
وبعضهم الى خمسة وبعضهم الى اثنى عشر وكل ذلك اختلاف في اللفظ والا فلا خلاف والاصحاب جعلوا القول بالتخصيص حجة وجهة
اخرى اقوى منها قولهم وانا لنظن وفيه انه من باب التشبيه لقصد التعظيم لا من باب العام وارادة الخاص كما انه لا يصح
جميع صفات الكمالات المحتملة في كل واحد منا وحق في خطبة صار بمنزلة العام اولا لان العظماء لما جرت عادتهم بانهم
يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيتكلمون المتكلم فصار ذلك كناية عن العظمة ومنها قوله تعالى الذين قال لهم الناس قد جمعوا لكم والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين واجيب بمنع اتفاق المفسرين اولا وبان الناس ليس بعام للعموم ثانيا والظاهر

ان الناس

ان مراد عهد الجمع وفيه نظر لان الناس اسم جمع واطلاقه على الواحد على سبيل العهد غير واضح وجعل التفتازاني احتمال
عن اعتمادهم على ظاهر وجه لرده والجواب في الجواب ان ذلك ليس من باب التخصيص بل من باب التشبيه فان ابا
سفيان لما جزع الى ميعاد رسول الله صلى الله عليه وسلم للحرب ليوم عام احد لقي الله تعالى الرعب عليه فاراد الرجوع فكره ان يكون
ذلك على وجه الصغار والاحجام عن الحرب ويكون سببا لجرأة اهل الاسلام فاراد تنشيط رسول الله عن الحرب على سبيل الخداع
بان يكرهم حتى يقاعدوا فقال لنعيم بن مسعود واشترط له عشرة من الابل على ان يثبطهم عن الحرب فجاء نعيم وقال لهم
ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم ووجه التشبيه انه لما اخبر عن ان الناس يعني ابا سفيان وجيشه وتكلم عن مقصدهم
وكان ذلك رسالة عنهم كانهم قالوا ذلك بنفسهم وهذا اجاز شايع في المحاورات وفي تكرير المعرف باللام ايهام
الى المبالغة في الانكار ومنها انه علم بالعوزة من اللغة نحو قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل
مما يشمله الماء والخبز وفيه انا قد حققنا في اول الكتاب ان المفرد المحلى باللام حقيقة في الجنس ومجاز في غيره والقرينة
قائمة هنا على ارادة الفرد المعين عند المتكلم المطابق للمعهود الذهني وهو نظير قولنا جاءني رجل بالامس عند من قيل
جئني برجل فكما ان النكرة الملاقية قد مر بيانها فكذلك المعهد الذهني المسابق لها في المعنى والحاصل ان المراد به
المعهود الذهني سواء كان بالمشترك المعرف باللام بين المعهود الاربعة وبعين ذلك القرينة او قلنا بكونه حقيقة
في الجنس واستعمل هنا في الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية فان استعمال الكلي في
الفرد وان كان على سبيل المجاز ايضا فهو من باب استعمال العام المنطقي في الخاص لا العام الاصولي وكيف كان فهو خارج
عن بين الجمع والعام في الحكم وقد يوجه بان العام اذا كان جمعا كان كالجمع المعرف باللام فيصدق على الثلاثة والاثنين
ولا قائل بالفصل وفيه ان جمع يكون المختص الى الواحد والاثنين والثلثة لا يسلم ذلك في الجمع المعرف ليصلح حجة للفصل
مع جواز ان يظهر بالتامل فيما ذكرنا وما سيجيء ان اخص العام فهو كونه حقيقة الالفاظ المفردة ليس افادة معانيها لاستحالة استفادتها
البتة العام بالوضع واستفادة العام بالوضع ايضا غير ممكن لاستلزامه الدور لان العلم بالوضع مستلزم للعلم بالمعنى
واللفظ ووضع اللفظ للمعنى فالعلم بالمعنى متقدم على العلم بالمعنى بل انما المقصود من وضعها تفهيم ما تركب من معانيها

بالواسطة

من الواسطة تركيب الفاظها الدالة عليها للعالم بالوضع فان قلت فما معنى الدالة عليها وما معنى قولهم الوضع
تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه وجعل الدلالة غرضا للوضع ينافي ما ذكرت من نفي الكلية لامتناع
فان مرادهم من الدلالة على معنى هناك صيرورته موجبا لتصور الموضوع له ومرادهم ثمة في نفي كون استفادة
المعاني غرضا في الوضع التصديق بان ملكة المعاني قد وضعت لها ملكة الالفاظ ثم الفرق بين ان اللفظ قد وضعت
بازاء المعنى لاجل ان يحصل تصور المعاني بمجرد تصور الالفاظ فيمكن من تركيبها حتى يحصل المعنى المركب ويحصل به تفهيم المعنى المركب
ولما كان المقصود من وضع الالفاظ تفهيم المعاني المركبة الموقوفة غالبا لا بد ان يكون هو المراد ولا بد ان يكون المراد على استعمال اللفظ وتركيبه بعضها مع بعض
موافقا لقانون الوضع من حيث الكمية والكيفية فلا استبعاد ان يقال ان مرادهم من الدلالة في تعريف الوضع هو الدلالة الوضعية ولا ينفك الدلالة غالبا عن الارادة
على مراد اللافظ ويتفرع عدم المنافات غاية الوضع وح فالمشترك لا يدل الا على معنى واحد لان الوضع بمعنى ان المدلول في لسان صح
لم يثبت الا لمعنى واحد وقد مر تحقيق ذلك في محله وان ابيت الا عن ان مرادهم من قولهم الوضع هو تعيين اللفظ
للدلالة على معنى هو تعيينه لاجل تصور المعنى مطلقا وقلت انه خاص في المشترك اذ التصور حاصل بمجرد تصور لفظه
فكيف يكون دلالته عليه وعدم جواز ارادة اكثر من معنى في الاستعمال لا يستلزم عدم تصور الاكثر من معنى عند تصوره
بل تصور المعنى يحصل عند تصور اللفظ وان لم يستعمل اللفظ او استعمل من الارادة له اصلا كما في نحو ولا يهي
فنقول ان تصور معنى المشترك ليس عين تصوره بعينه له اللفظ ليحصل من تصوره تصوره اذ الواضع قد عين اللفظ
بازاء كل منهما مستقلا فلم يثبت من الواضع الا كون واحد من المعنيين موضوعا له اللفظ في حال الانفراد والتعدد عنه
جزم عند قانون الوضع فدلول اللفظ يعني ما عين الواضع اللفظ في حال الانفراد لاجل الدلالة عليه ليس معنى
واحدا فرجع الى ما حققنا لك في اول الكتاب وتعرضوا الى ما ذكرنا ينظر كلام المحقق الطوسي قدس سره في بيان عدم
احتياج حدود الدلالات الى قيد الحقيقة ولا باس ان نشير اليه وان كان خروجا عن مقصد المحشي فاعلم ان
العلامة الحارة في شرح منطق التجريد بعد ما اورد الاشكال المشهور على حدود الدلالات بقوله واعلم ان اللفظ قد يكون
مشتركا بين المعنى وجزئه او بينه وبين الازم وح يكون لذلك اللفظ دلالة على ذلك الجزء من حيث هو جزء فباعتبار دلالته

عليه من حيث الوضع يكون مطابقة واعتبار دلالته عليه من حيث دخوله في المسمى يكون تضمنا وكذا في الالتزام لكن
الواجب عليه يعني على المصنف ان يقيد في الدلالات الثلث بقوله من حيث هو كذلك والا لاختلط الرسوم قال المحقق
اوردت عليه قدس الله روحه هذا الاشكال فاجاب بان اللفظ لا يدل بذاته على معناه بل باعتبار الارادة
والمقصود اللفظ حين يراد منه معناه المطابقي لا يراد منه معناه التضمني فهو انما يدل على واحد لا غير وفيه نظر
انتهى وحاصل ما ذكره ذلك المحقق كما نقل عنه بالمعنى في موضع آخر ان دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة
بارادة اللافظ ارادة جدية على قانون الوضع فاللفظ ان اريد به المعنى المطلق واريد به معنى وفهم منه ذلك المعنى فهو دال
عليه والا فلا فالمشترك اذا اطلق واريد به احد المعنيين لا يراد به المعنى الآخر ولو اريد به لم يكن تلك الارادة
على قانون الوضع لان قانون الوضع ان لا يراد بالمشترك الا احد المعنيين فاللفظ ابدا لا يدل الا على منه واحد
فذلك المعنى ان كان تمام الموضوع له فمطابقة وان كان جزءه فيتضمن والا فالتزام ولو صحح ان المتكلم بالالفاظ
الموضوعة لا كانت معناها ان يكون صادرة على طبق قانون الوضع فلا بد ان يراد منها ما اراد الواضع على حسب
ما اراده ومن المحقق ان وضع المشترك لكل واحد من معانيه مستقل غير ملتفت فيه الى معناه الآخر فلم يحصل الرخصة
من الوضع للاستعمال في حال الانفراد فلم يوجد مادة يتوهم استعمال المشترك في معنيه حتى يقال انه الحد مصداق
المطابقة في الكل لم يرد منه الا الكل وكون الجزء ايضا معنى آخر له لا يستلزم جواز ارادته منه حتى يدل عليه ايضا
فلا دلالة للفظ حين ارادة الكل على المعنى الآخر الذي هو الجزء واما مجرد تصوره ح فلا يستلزم كونه مدلولا بالفعل
على ما قدمناه لكون ذلك خلاف مقتضى الوضع وح فلم يرد من اللفظ الا معنى واحد فان اعتبر دلالته على المعنى
بتمامه فمطابقة وان اعتبر دلالته على جزئه من حيث كون الجزء في ضمن الكل فتضمن وان اعتبر دلالته على اللازم له ان
كان له لازم بمعنى الانتقال من اصل المعنى الى ذلك اللازم فهو التزام ولا يخفى ان الدلالة على الجزء بهذا المعنى يعني
في ضمن الكل هو معنى التضمن واذا استعمل اللفظ في الجزء مجازا كما يتوهم ولذلك في الالتزام ولا استعماله في الجزء
منفردا اذا وضع له بوضع على حدة فهو مطابقة جزئها فعلى ما مر من التحقيق فاللفظ المستعمل في الكل سواء اعتبر فيه الدلالة

التضمنية

التضمنية لا تنفك عن المطابقية التي هي في ضمنه وهما حينئذ من المشترك ولا يجوز مع ارادة المعنى الآخر الذي هو ذلك
الجزء بعينه بوضع مستقل وظهر ايضا انه لا يتحقق كل واحد من التضمن والالتزام بالاخرين بان يكون جزء احد المعنيين لازما
للآخر او بالعكس فان صدق كل منهما على الآخر ليتلزم جواز ارادة كل واحد من المطابقتين فلنفصل الكلام ليتضح المرام
فنقول ان المحقق يقول ان اللفظ المشترك بين الكل والجزء اذا اطلق على الكل كان دلالته على الجزء تضمنا ايضا
يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له فيتحقق بها حد المطابقة واذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة
ويصدق عليها انها دلالة اللفظ على جزء ما وضع له وكذا الحال في الملزوم واللازم واقول انا لا نسلم ان دلالة اللفظ
على الجزء في ضمن الكل وتبعيته كما هو مفهوم دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وان كان تمام ذلك تمام الموضوع له بوضع
لان الدلالة على تمام الموضوع له انما هو تابع جواز الارادة الجارية على قانون الوضع وقد ذكرنا ان المشترك اذا اريد
احد معانيه فلا يجوز ارادة الآخر معه مثلا في حوالي رستاق مسمى بالكرازه مشتمل على قرى كثيرة احدها مسماة
بالكرازه فاذا اطلق الكرازه واريد منه ذلك الرستاق فافهام تلك القرية انما هو بالتبع وفي ضمن افهام الكل
والارب انه لا يدل على تلك القرية الخاصة بخصوصها ولا يجوز ارادتها ايضا فهو غير مدلول اللفظ بالاستقلال
نعم ان جاز ارادة المعنيين ولم يخالف قانون الوضع لاحتاج الى قيد الجهة والقول بان تلك القرية من حيث انها
جزء احد المعنيين ولم يخالف قانون الوضع المطابقتين مدلول تضمني ومن حيث احدهما الآخر فهو مطابقي قوله واذا اطلق
على الجزء كان دلالته عليه مطابقة الى آخره قلنا لا نسلم وصدق انه دلالة اللفظ على جزء ما وضع له الذي
هو الدلالة التضمنية اذ المراد بها دلالتها عليه في ضمن الكل وتبعيته وهو موقوف على جواز ارادة الكل الذي ذلك
المعنى جزئه وهو ممنوع لما ذكرنا ومما ذكرنا يظهر الكلام في الملزوم واللازم وبالجملة فلزوم كون الدلالة المطابقية
مطابقة لارادة اللافظ الجارية على قانون الوضع كاف في دفع انتقاض حد كل واحد من الدلالات بالاخر
ومما ذكرنا ظهر ان مراد المحقق الطوسي ره من قوله لا يراد منه معناه التضمني فيما نقله العلامة عنه لا يراد منه معناه
التضمني في حد سبب ذلك المطابق بارادة متعلقة مطابقية اخرى بالنظر الى وضعه الآخر وفي قوله فهو انما يدل

ارادة صح

ودلالة التضمن يصدق عليها انها

والتضمن يتضمن ما يستعمل اللفظ في الكل والجزء
وفي صورة استعماله في الجزء

على معنى واحد لا يغرانه لا يدل الا على معنى مطابقي واحد كما لا يخفى فاذا دل على احد المطابقيين الذي هو الكل وبقية
فهم الجزء هنا فلا يدل على المطابقي الآخر الذي هو الجزء بالاستقلال ومن ذلك تقدر على توجيه آخر ناقلا عنه النقل بالمعنى
في تصحيحه وبالتامل فيما ذكرنا يظهر لك ان كثيرا من المناظرين غفلوا عن مراده واعترضوا عليه بما يرد لا ترد على ازامه
بامتناع الاجتماع بين الدلالات الثلث لا ذكره من امتناع ان يراد بلفظ واحد اكثر من معنى واحد ويندفع
بان مراده اجتماع الدلالات التي تتوقف على الارادة وهي الدلالة المطابقية والتضمن والالتزام ليس من هذا
القبيل ومثل انه يمكن ان يكون الدلالة التضمنية والالتزامية موقوفتين على الارادة من اللفظ ويندفع بما مر
لتوقف اذ مطلق الدلالة لا يتوقف عنده على الارادة ومثل قيل انه يبعد لتسليم عدم ورود ما ذكر انه لا يفيد في
هذا المقام لان اللفظ المشترك بين الجزء والكل اذا اطلق واريد به الجزء لا يظهر انه مطابقة او تضمن وكذا المشترك
بين اللازم والملزوم ويندفع بانه لا يرتاب احد في مطابقته كما يظهر مما تقدم هذا ما وصل اليه فهم القاصر في تحقيق
المرام وبعد هذا كله فالمتهم انما هو فكري والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم اذ التقرير ذلك فلنعود الى ما كنا فيه
ونقول انهم قيدوا الالفاظ بالمفردة ومقتضاه ان الغرض من وضع الالفاظ المركبة هو افادة معانيها ولا يلزم
فيها الدور لمنع توقف افادة الالفاظ المركبة لمعانيها على العلم بكونها موضوعة لها وقد يستند ذلك المنع
بانا متى علمنا كون كل واحد من تلك الالفاظ المفردة موضوعا لمعناه وعلمنا ايضا كون حركات تلك الالفاظ
المفردة دالة على النسب المخصوصة لتلك المعاني فاذا توالت الالفاظ بحركاتها المخصوصة على السمع والتفت تلك
الالفاظ المفردة مع نسبة بعضها الى البعض في ذهن السامع ومتى حصلت المفردة مع نسبة بعضها الى البعض يحصل العلم
بالمعاني المركبة لا محالة اقول وتحقيق المقام ان المركبات لا وضع لها بالنظر الى اشخاصها بل وضع المركبات من حيث
انها مركبات نوعية وفائدة الوضع النوعي افادة معنى اشخاصها متى تحقق نوع التركيب في ضمن فرد خاص يعرف التركيب
الخاص فالمركب من حيث اشتماله على الفاظ المفردة حكمه ما تقدم ومن حيث اشتماله على النوع المعين من التركيب
حكمه افادة تحقق هذا النوع في ضمن هذا الشخص منه فهيئة تركيب الفعل مع الفاعل او المفعول الرفع مثلا على

النهج

النهج المقرر في الاعراب والتقديم والتاخير موضوع لافادة صدور الفعل عن الفاعل ووقوعه على المفعول فاذا تشخص
في مادة ضرب زيد عمرا افاد صدور الضرب عن زيد ووقوعه على عمرو ضرورة حصول الكل في ضمن الفرد واما فهم معنى
الضرب من زيد وعمرو فقد تقدم الكلام فيه وقد يحصل من جهة الهيئة التركيبية لمفردات في اوضاع المفردات
كما في صورة التوصيف والتقييد والاستثناء وكذا ذلك فالمعتبر في وضع المركب هو ما يقتضيه الهيئة لا خصوص المفردات
الشانية الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس خلافا للحنفية في الموضعين وقيل ان خلافهم انما في الاول
واما في الثاني فمثل له على عشرة الا ثلثة فهم يقولون بافادته النفي وربما اعتذر لذلك بان قولهم بذلك
انما هو لاجل مطابقته لاصل البراءة لا لاجل افادة اللفظ وقد اشرنا الى مثل ذلك في بحث المفاهيم وكيف
كان فالحق افادته في المقامين للنقل عن اهل اللغة والتبادر ولا يتبادر كلمة التوحيد بعد لفظ الاقرار والقول
بان دلالتها شرعية ظاهر الفساد لان النبي صلعم كان يقبل ذلك من اهل البادية العرب المطلقين كما في الشرع ولو لا انهم
يريدون به ذلك لما قبل عنهم واستدل الحنفية بقوله لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي والوجه في تقريره
انه لو كان يقبل ذلك كما قلتم لزم ثبوت الصلوة بمجرد الطهور وحصول النكاح بمجرد حصول الولي مع ان حصول الصلوة
والنكاح يتوقف على امور شتى وجوابه انه لما لم يجز استثناء الطهور عن الصلوة للنفي لغة فلا بد من تقدير ما في حق
المستثنى يعني لا صلوة صحيحة الا صلوة مشتملة بالطهور والمستثنى منه يعني لا صلوة صحيحة يوجد من الوجوه الا باقترانه
بالطهور والمطلوب نفي امكان الصحة بدون الطهور والاستثناء يقتضي امكان الصحة معه كما هو مقتضى الشرطية وذا كهو
بالنسبة الى احوال عدم الطهور وان جامع جميع الكمالات المتصورة للصلوة لا الى سائر شروط الصحة حتى يلزم انحصار
جهة الصحة في الطهور فيصير سببا للصحة ويلزم المحذور وقد يوجه بارادة المبالغة في المدخلية والحصر الادعائي
وما ذكرناه وبالجملة فهذا النوع من التركيب ظاهر فيما ذكرناه وهو عين ما جعلناه حقيقة في الاستثناء سلمنا عدم
الظهور لكن الاستعمال اعم من الحقيقة فيما ادعيناه بالتبادر فلا يضر الاستعمال في غيره ومن ذلك يظهر الجواب
عما استدل بعضهم بقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فانه استثناء منقطع اذ المراد اخبار عن حال

الحقيقة

المؤمن انه لا يعطي ذلك الا خطأ او المراد الرخصة فيحصل له الظن بالجواز كما اذا اخبر المؤمن عبدا هو قتله
او جرياب اختلاطه سهم ولا يكفر الخطأ فيما لو لم يكن فيه قصد صحيح لا يصح الاستثناء من عدم الرخصة الثالثة
اختلفوا في تقرير الدلالة في الاستثناء من جهة كونه مناقضا بحسب الظاهر فقيل ان المراد بالعشرة مثلا في قوله تعالى
على عشرة الا ثلثة هو معناها الحقيقي ثم اخرج الثلثة بحرف الاستثناء ثم اسند الحكم الى الباقي اعني السبعة فليس في الكلام
الاسناد دوجد فلا تناقض اختاره العلامة واكثر المتاخرين والاكثرون ومنهم السكاكي في المفتاح على ان
المراد بالعشرة هو السبعة وحرف الاستثناء قرينة المجاز والقاضي ابو بكر على ان مجموع عشرة الا ثلثة اسم للسبعة
كلفظ السبعة واوسط الاقوال اوسطها لبطلان القولين الاخيرين والرابع اما لبطلان الاول فلانه يستلزم
ان لا يكون الاستثناء من النفي اثباتا كما هو مذهب الحنفية وهو خلاف التحقيق كما سيظهر وان لا يثبت في ذمته شيء قال
ليس له علي الا خمسة شيء لان الخمسة مخرجة عن شيء قبل اسناد النفي الى الشيء فهو في حكم المسكوت عنه بل يلزم ان لا يكون
الاستثناء من الاثبات ايضا وايضا لو اشير الى العشرة بجملة شخصية وقيل خذ هذه العشرة الا ثلثة منها فلا تصور
هناك اخراج الا من الحكم فان المفروض انه لا يخرج الباقي الثلثة من جملة العشرة بل المراد اخراجها عنها بحسب الحكم فلا بد من القول
باخراجها عن الحكم المتعلق بالمجموع والمفروض انه لا حكم الا الاسناد الموجود في الكلام فان قلت هذا كما عرفت منه
من لزوم التناقض وكيف التخلص عن ذلك على ما اخترت قلت ذلك ظاهر فلا مخرج حقيقة الحقيقي وملتبس عليك
امره بالبداء فانك اذا اردت من الاخراج في قولهم الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل هو الاخراج الحقيقي عن الحكم
الصادر عن المتكلم بعنوان الجزم فهو لا يتحقق الا في صورة البداء والاستدراك كما لو سهى المتكلم وغفل عن حال المخرج ثم
تذكر بعد ايقاع الحكم على المخرج منه او جهل بكونه داخلا فاحكم بالمجموع ثم علم فاخرج واثر جزما بان الشك لا تصور
في كلمات الله تعالى وشانه في الاحكام الشرعية والتخصيص المذكور في السنة الاصوليين والفقهاء ليس ذلك جزما
فان قلت فيما هذا يكون الهيئة الاستثنائية استعارة تمثيلية في التخصيص المصطلح فيكون مجازا وهو بعيد قلت
كون منشأ الاستثناء ذلك لا يوجب التجوز في الهيئة الاستثنائية كما لا يخفى وان اردت من الاخراج اعم من الاخراج

الواقعي

الواقعي بان يكون المراد الاخراج عما هو في صورة الثابت وان لم يكن ثابتا في نفس الامر فلا تناقض ايضا وهو المراد
في التخصيص وبيانه ان القائل يسند الحكم اولا بالباقي ولكن يؤديه بلفظ الاسناد الى الكل لنكتة ثم يجيء بلفظ
دال على الاخراج للقرينة على ارادة الباقي ويظهر بذلك انه اراد به الاخراج عما هو ظاهر المراد لا عن نفس المراد
وذلك بعينه مثل قولنا رايت اسدا يرمي فلا ريب انه صرف في ان المراد بالاسد حقيقته فيه وهو الرجل الشجاع ويرمي
للعدول عما هو ظاهر المراد من لفظ الاسد ولا يكون فيه ارادة الحيوان المفترس الا على جعل الاستعارة من باب المجاز
القصاصي كما هو مذهب السكاكي لجعل الاسد شاملا للاسد الادعائي مع انه ليس مجازا كما لا يخفى والمراد به غير ما هو مدلوله
اللغوي حقيقة كما لا يخفى واما النكتة التي اشرنا اليها فهو ان المتكلم اذا اراد السبعة الى الباقي فذكره بعنوان الحقيقة
ليتلزم تعداد ما هو الباقي وهو متعذر غالبا او متعسر فلا بد ان يجعل مقدمة شيئا يمكن به غير ذلك فيطلق على النفس العام
جزما مع نصب قرينة عليه هو الاستثناء وما يجري مجراه من المخصصات المتصلة او ياتي باسم آخر للباقي ان كان
له اسم كما هو موجود في الاعداد والعدول عن الاعداد الى الاسم الا ذكر العام وقرينة الاخراج ايضا لا بد ان
يكون لنكتة كما في قوله تعالى ولبثوا في كهفهم ثلاث مائة سنين وازدادوا تسعا مع التمكن عن قوله ثلاث مائة وتسعين عاما وهو
ان عدد الالف مما يعرب به المثل للكثرة وللمقام مقام بيان طول المكث في الكهف والحاصل ان مستقر ارادة الخصوص اللائق
بكلام الله واوليائه الذي هو محط نظر الاصولي هو هنا والحكم للباقي في نفس الامر مع تاديته بلفظ قابل
للاخراج ثم الاخراج بلا خطر ظاهر الارادة وان لم يكن اخراج في نفس الامر اصلا وما ذكره بعض المدققين في رفع
التناقض حيث قال ولك ان تريد انه مخرج عن البينة فلا تناقض لان الكذب صفة البينة المتعلقة للاعتقاد
ولم ترد بالبينة افادة الاعتقاد بل قصدت البينة لتخرج عنه شيئا ثم تقيد الاعتقاد فان اراد به ذكرنا
فهو والا فلا تركيب في البينة المستفادة من الكلام لتفككك وجعل بعضها متعلقا للاخراج وبعضها متعلقا للاعتقاد
مع انه لا ينافي ما هو الحقيق من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس كما لا يخفى فمثل ومما
حققناه ظهر انه لا وجه لايرادات الى اوردوها على المذهب المختار من لزوم الاستثناء المستغرق في قولك

اشتريت الجارية الا نصفها لو اردت بالجارية نصف كلها او التسلسل لو اريد ما بقي من النصف بعد
الاخراج وهو الربع واذا كان المراد بالنصف الربع فيكون المراد بالربع المستثنى منه الثمن وهلم جرا ومن ان
ضمير نصفها عايد الى الجارية بكلها فقط وان المراد الا نصف كلها فيكون المراد من الجارية كلها لا نصفها
وذلك لان المراد بالجارية مع انضمام الاستثناء اليه هو القرينة نصفها لا المراد بالجارية وحدها وبعد ملاحظة
الانضمام فلا يبقى استثناء آخر ليلزم المحذور ولا ارجاع الضمير على كل الجارية فجوابه ان الاخراج اذا كان من ظاهر
المراد لا نفس الامر على ما حققنا فالضمير ايضا يعود الى ظاهر المراد من اللفظ على سبيل الاستخدام ونظيره ذكر الجواب
عن سائر الايرادات التي لم نذكرها ايضا ثم ان هذا القول الذي ابطلنا كما ترى مخصوص بكتبهم بالاستثناء
او المخصص المنفصل وزاد بعضهم تجويز هذا القول في التخصيص المتصل ايضا وقال انه لا يمتنع ان يراد بلفظ العام
الاستغراق ويسند الحكم الى بعضه بقرينة الخارج من سمع او عقل ودعوى قبحه دون التجوز باللفظ عن معنى لا يعلم
الا بعد الاطلاع على سمع او عقل خارج تحكم فان الكلام انما هو في تصرف المتكلم بانه هل تصرف في معنى اللفظ واحال
العلم به الى الخارج او تصرف في الحكم واحال الامر اليه ولزوم الاغراء بالجهل مشترك واقول مضافا الى ما مر بطلان
هذا القول في المخصص المتصل المستلزم لبطلان ذلك بالطريق الاولى ان من مفاسد هذا القول لزوم اللغو
في ارادة الحكم فان ارادة الاستغراق من اللفظ لا فائدة فيه بل هو غلط فانا قد بينا لك في المقدمة الاولى
ان الغرض من وضع الالفاظ فاذا لم يراد في الكلام اسناد الى نفس المفهوم العام والاسناد الى شيء سواء كان
تاما او ناقصا فالفائدة في ارادتها فان قلت ذكر العام وارادة مفهومه اولا لاجل احضاره في ذهن
السامع ثم اسناد الحكم الى بعضه واخراج بعض آخر عنه قلت انما يتم هذا الوجه العام في الكلام موضوعا لان يحمل عليه
هو ان الحكم فمثل ان يقال كل انسان اما كاتب او غير كاتب واني هذا اما نحن فيه وليس منه قولنا اكرم العلماء
الا زيدا العلماء يجب اخراج زيد عن جملتهم واكرام الباقي فانه لا خلاف في صحته وكونه من البلاغة في ادا
المعاني وايرادها تم انما هو بحسب الصحيح للفظ بل جعله فصيحا ايضا نعم ملاحظة اعتبارها تم في البلاغة يتم فيما اخرناه

كما اشرنا

كما اشرنا من صير الاسناد اولا متوجها الى العام ثم بعد القرينة على خلافه للنكتة التي ذكرنا وغيرنا وحاصل الكلام
وقد ذكرته المرام ان علينا متابعة وضع الواضع او خفة في نوع المجاز والذي نفهمه من اللفظ كون لفظ العام
مورد للاسناد ومعناه كون مفهومه مورد الاسناد وليس في الكلام اسناد آخر يتلى بالبال في قبال من التصرف
في لفظ العام بمعونة قرينة المخصص والعضد استشكل هنا اشكالا جديدا في تحقيق المقام وبه اخرج كلام القوم
عن ظاهره ورد الاقوال الثلاثة الى اثنين وحاصله ان هنا مفهومين احدهما عشرة موصوفة بانها
اخرجت عنها الثلاثة وثانيهما الباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة فان قلنا ان قولنا عشرة الا ثلاثة
معناه الحقيقي المفهوم الاول فيكون مجازا في البسيطة كما هو مذهب الجمهور وان قلنا ان معناه الحقيقي هو الثاني
فيكون حقيقة في البسيطة لا يمنع انه وضع له وضعا واحدا بل على انه يعبر عنه بلازم مركب ثم رد القول الثاني
الذي هو مختار ابي الحاجب والعلامة والتفتازاني الى احد هذين القولين وطريق الرد على ما فهمه التفتازاني
ان القول الثالث بيان لمعاني مفردات الهيئة التركيبية قال وعلى اي حال فالمفردات مستعملة في معانيها
الحقيقية انما الخلاف في المركب فعند الجمهور مجاز في البسيطة وعند القاضي حقيقة فيه هذا وقد ظهر لك
بما حررنا ان الجمهور لا يقولون بذلك بل بمجازية لفظ العشرة التي هو احد المفردات في البسيطة مع ان يغير
قولهم بانهم يريدون بالمركب العشرة الموصوفة بالاخراج المذكور مناف لوضع الاستثناء والمتبادر من الاخراج
وغير ذلك كيف واما قول القاضي بانه كون مجموع المركب اسما للبسيطة لا بعد كونه موضوعا له بوضع علاوة حتى يرد
عليه انه خارج عن قانون اللغة اذ ليس في لغتهم اسم مركب من ثلثة الفاظ يعبر بالجزء الاول منه وهو غير مضاف
وانه يلزم اعادة الضمير للاخراج الاسم في اشتريت الجارية الا نصفها مع عدم دلالته فيه بل يعبر عنه بلازم
مركب كالطير الولود للخنثى ومثل ذلك اربعة مضروبة في الثلثة لها مثل فيقال سبع واربع وثلث بلا ولا عشر
وهكذا يرد عليه ايضا انه مستلزم لخلاف التحقيق من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس وان ذلك انما يتم لو كان معنى
عشرة الا ثلثة الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة ويتبادر منه كما حرره العضدي وهو ممنوع مستلزم لان لا يكون الاستثناء

حقيقة ح وهو كون هذا التركيب مما ذكرنا يحتاج الى اثبات والذي ضعيف محط نظر ارباب

الاستثناء بخصيصا ايضا كما لا يخفى وتنزيل مذهب الجمهور الذي اختاره على ارادة الحقيقة الموصوفة باخراج الثلاثة
عنه كما فهمه العضدي ايضا ليتلزم وحدة الحكم فليس هناك نفي واثبات واثر جيز بان جميع ذلك خروج عن
الظاهر وخالف لقواعد العرف والعادة واستقصاء الكلام في النقض والابرام على ما ذكروه القوم في هذا المقام
يضيع الايام الرابعة الاستثناء المستغرق لفظا اتفاقا سواء كان تساوي المستثنى منه او زاد عليه
فيحمل على الحكم الوارد على جميع المستثنى منه واستثناء الاقل من النصف صحيح اتفاقا ايضا واختلفوا في جواز استثناء
الاكثر والمساوي فقيل بوجوبه اقل وقيل بجواز المساوي والاكثر دون غيره وقيل بجواز الاكثر ويلزمهم جواز المساوي
بطريق الاولى وقيل لا يجوز الا الاقل في العدد دون غيره فيجوز اكرم بني تميم الا الجهال وان كان العالم فيهم
واحدا واعتبر المحقق في الجواز ان لا ينتهي الكثرة الى حد يستهجن استثناؤه عادة مثل ان يقال له على مائة الا تسعة
ويتعين نصفه واحتج الاكثرون بامور الاول قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله تعالى
فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فان قلنا باشتراط كون المستثنى اقل من المستثنى منه يلزم
ان يكون كل من المخلصين والغاوين اقل من الآخر وهو باطل فان الآية الثانية تدل على ان غير المخلصين
كلهم غاوون ولا واسطة فيكون البعد من العباد لخروج الغاوين في الآية الاولى هم المخلصين لعدم الواسطة
وما قررناه وحررناه من وجه الاستدلال يظهر لك فساد ما اورد عليه فلا يطيل بيانه نعم يرد عليه انه
لا يدل على جواز استثناء الاكثر لجواز التساوي وقد يقرر الاستدلال على وجه آخر وهو ان يضم الى الآية الاولى
قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين بتقريب ان كلمة من بيانية والغاوون المتبعون للشيطان واذا كان
الناس غير مؤمنين بحكم الآية الثانية فيكون متبعوا الشيطان الغاوين اكثر الناس ورد بان المراد من قوله تعالى
عبادي هم المؤمنون لكون الاضافة للتشريف فيكون المستثنى منقطعا فلا اخراج سلمنا لكن لا نسلم اكثرية
الغاوين اقل من الملائكة مع احتمال ان المنقطع مجاز ومتى اتى الحمل على الحقيقة فلا يصار الى المجاز ولذا لك يحمل
قول القائل له علي الف درهم الا ثوبا على قيمة الثوب وكون الاضافة للتشريف ممنوع وصرح المحققون بان المراد من

العباد

العباد من آدم الثاني اجماع العلماء على ان من قال له علي عشرة الا ستة يلزم الواحد فلولا الحجة لكان باطلا
الاستثناء والرمز بعشرة كما في المستغرق الثالث قوله تعالى في الحديث القدسي كلكم جائع الا من اطعمته وجه الاستدلال
واضح ثم ان الكلام في هذا المقام لم يستقص اليه فيما اعلم احد من الاعلام والمحقق في المحقق عنه عن مذاهب القوم
المقام ولكنه لا ينفع لما يرد من حجة على الاقوام ومرادهم ذكر والاختلاف في مشهور المحققين وذهب المحققون
من الجمهور الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ثم ذكروا الاختلاف في هذه المسئلة واسند القول
بوجوب بقاء الاكثر الاستاذ من العامة وجواز استثناء الاكثر لا الاكثرين المحققين فان كان وجه التفرقة الفرق
بين المتصل والمنفصل وان الكلام في المخصص السابق كان فيما كان المخصص منفصلا وفي هذا المبحث في المستثنى
وهذا ينافي نقل القول بالفرق بين المتصل والمنفصل ثم بين الاقوال وان قلت انما يمكن كون الاستثناء تخصيصا
والكلام في المخصص السابق انما كان مع التحقيق مع انه ينافي نقل القول بالتفصيل المذكور ثم فيه ان جمهور الاصوليين
قائلون بكون الاستثناء تخصيصا لما عرفت من انهم قائلون بكون المراد من العام هو الباقي في الاستثناء وقرينة له
وهو ايضا مع التخصيص فيه ما يلزم ان يكون مجازا والاكثرية في الاستثناء لزوم بقاء الاكثر وكون المخرج
اقل وكيف يجمع مع ما اختاروه من جواز استثناء الاكثر وكيف يجمع بين ادلتهم في المقامين وما يتحقق الحال
والذي يتحقق بالبال انهم قد غفلوا عما هو الامر بظاهر هذه الادلة والتحقيق ما حققوه في المخصص السابق كما اخترناه
ومهدناه والجواب عن تلك الادلة فيتوقف على تمهيد مقدمة وهو انا قد بينا لك في اوائل الكتاب ان وضع الحقائق
تحقيقية ووضع المجازات نوعية وتزيدك هنا ان الحقيقة والمجاز يعرضان للمركبات كما يعرض للمفردات
ووضع المركبات قاطبة نوعية حقيقة كانت او مجازية والاوضاع النوعية انما هي للقدر المشترك بين متنوع
كلماتهم من الحقيقة فالاستثناء مثلا تركيب وضع بالوضع النوعي للاخراج بمعنى انه لا يتوقف على سماع كل واحد
من افراده كما يتوقف في الحقائق المفردة والقدر الذي يستفاد من الحقيقة في ذلك النوع انما هو المتبع
نظرا بما بيناه في العلائق المجازية الا ترى انهم يحكمون بان الاستثناء المنقطع مجاز فعلم انه في المتصل

حقيقة وقد يكون بان الاستثناء من النفي اثبات بعنوان الحقيقة لاجل التبادر وبالجملة هكذا والقدر الذي تيقن
ثبوته من اهل اللغة انما هو لزوم الاخراج عن متعدد في الجملة واما انه يكون في ذلك اي اخراج ام لا يكون ام لا بد ان يكون
على وجه خاص من كون المخرج اقل من الباقي فلا بد من اقامة الدليل عليه واثبات الوضع فيه من جهة اهل اللغة وكان ان
الحقيقة والمجاز في المفردات يرجع الى النقل والتبادر وعدم صحة السلب واما لهما فكذلك في المركبات كما عرفت في نظائره
ومجرد الاحتمال لا يثبت الحقيقة كما حققناه في محله وبيان ان الاحتمال اعم من الحقيقة فمجرد الاحتمال في اخراج الاكثر
لا يدل على كونه حقيقة فيه والمقصود الاصلي هو ذلك لا مطلق الاحتمال في تعول القدر الثابت المتيقن
هو ما لو كان المخرج اقل وكون ما لو كان المخرج اكثر من الباقي مما حقق فيه من العرب بعنوان الوضع الحقيقي
وعدم الثبوت دليل العدم لكون الوضع توقيفيا وح فالصور المشكوكة مثل ما لو كان المخرج اكثر فيمكن كونها قدرا
المتيقن وان كان كثيرا ونحو ذلك فلا يثبت كونها حقيقة مع انه لا يبعد ان يدعى التبادر فيما لو كان المخرج اقل
وهو علامة الحقيقة ولا ريب ان اهل العرف يجدون من قول القائل له على مائة الا تسعة وتسعين مستنكرا كيف
لا لانه اطالة عملية بل لمن لغة يعلمهم من الاستعمال نعم قد يقال ذلك في موضع السخرية والتهكم بل لذلك له على عشرة
الا تسعة فضلا عن قوله الا تسعة فقط او نصف وثلث مما يؤيد ما ذكرنا ان المستثنى في موضع النسيان غالبا
لقلته وان الغالب الوقوع في الاستثناء البداء كما هو غالب في الشبه الطوام هو اخراج القليل وليس ذلك الا
لمطابقة الاصل وضع الاستثناء وح فقد ظهر لك بحمد الله تعالى ان التحقيق هو ما حققناه سابقا من لزوم تقارب
جميع مراتب المدلول وغفلة الاكثرين انما حصل من جهة الامثلة المذكورة وقد عرفت ان مجرد الاحتمال
لا يدل على الحقيقة كما هو محط نظر الاصحاب والحاصل انه لم يثبت كون الاستثناء حقيقة في غير اخراج الاقل
ولم يثبت جواز التجوز في المستثنى منه في غير استعماله في الاكثر كما بيناه آنفا فلا علينا ان نجيب عن
الامثلة المذكورة التي يستدل بها الاكثرون ونقول لكن دفع الاول بمنع الدلالة من جهة ان ظاهر
الرسم قابل للاضعاف كثيرة فاخراج صنف منه يكون افراده اكثر من سائر الاصناف لا يلزم كون

نفس

نفس سائر الاصناف الباقية اقل والمقصود هنا اخراج الصنف يعني افراد صنف خاص من حيث انها افراد
ذلك الصنف الخاص فظاهر الاية استثناء صنف من الاصناف لا افراد من جميع الافراد واكثرية بالصنف
لا يلزم اكثرية الافراد وبالجملة اذ الوحظ الصنف الواحد بالنسبة الى التمام اقل الاصناف من اقل
من الباقي وان فرض كونه بالنسبة الى الافراد اكثر من الباقي وذلك كيف بخلاف الحيثيات والاعتبارات
والذي يؤيده ما ذكرنا ان المقصود الاصلي هو تعالى لما كان هو الهداية والارشاد وجعل الناس مخرجا
جعلا لا يعني انما الغرض الاصلي كالقليل الذي لا يعتنى به وفي ابليس ليكن عن ذلك المعنى انما يلاحظ بالنسبة
الى قابلية الرسم الاصلية لتحقق الاضعاف فيه فعلى كل واحد عن الاثنين استثناء الاقل من الاكثر
ويوضح ما سمعناه ان لو فرض انك اضفت جماعة من العلماء والشعراء والظرفاء وكان عدد كل من العلماء
والشعراء ثلثة وعدد الظرفاء مائة فاذا قيل جاء الاضياف الا الظرفاء فيمكن الصحة بما ذكرنا لان الباقي
ح اكثر واما لو قال جاء الاضياف الا زيدا وعمرا وبكرا وخالدا الى آخر الاثنين من الظرفاء لعد قبيحا
ودفع الثاني بان اتفاقهم على الزام الواحد لا يدل على اتفاقهم على صحة الاستثناء او كونه حقيقة فان
فتوى الاكثر من العلماء مبني على تجويزهم ذلك وبناء الباقين على ان الاقرار عبارة عما يفهم منه اشتغال
الذمة بعنوان التصريح ولو كان بغلط غلطا او لفظ مجاز ولما كان الاصل البراءة الذمة حتى يحصل المتيقن
بالاشتغال في قابلية اللفظ للدلالة على المراد والفهم المفهم منه بعونة المقام او بسبب التشبيه بالاستثناء
مع قرينة واضحة لا يحكم باشتغال الذمة بالغرة لكون الاستثناء غلطا بخلاف الاستثناء المستغرق فانه
لغو بحث فيرجع حاصل الكلام وترك آخره ودفع الثالث بان المراد والله يعلم لعله انه لا يقدر على الاطعام
الا كلكم يبقى على حقيقة الجوع لو اراد الاطعام من غيري وهذا معنى واضح على من له ذوق سليم
وسليقة مستقيمة فلا دلالة فيه على مطلبهم اذ المهم هذا فنقول لما كان موضوع المسئلة في الاقوال المذكورة
في المسئلة مختلفة فلا بد من تحرير محل النزاع بحيث يصح ورود الاقوال عليه وذلك لان بعض القائلين

بالحقيقة يريدون كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي وبعضهم يريدون كون نفس العام حقيقة وهؤلاء
ايضا مختلفون في التقرير فلا بد ان يتي في تحرير محل النزاع ان لفظ العام في هذا التركيب هل استعمل في معنى
مجازي ام لا فذهب الاكثرون الى كون العام مجازا في الباقي وقيل حقيقة ان كان الباقي غير محصور اي له كثرة
يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقيل حقيقة ان خصص بغير مستقل كالشرط والصفة والغاية والاستثناء ومجاز ان
خصص بالمستقل من عقل او سمع وظاهر هؤلاء انهم يريدون ان مجموع التركيب حقيقة في ارادة الباقي وهكذا يفهم
معناه من التفصيلين الذين بعده فلا يكون العام بنفسه حقيقة ولا مجازا وقيل حقيقة ان خصص بشرط او استثناء
لا صفة وغيرها وقيل حقيقة ان خصص بلفظي اتصل او انفصل وقيل حقيقة في مدلوله ومجاز في الاقتصار
عليه والاول اقرب لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما كان في الكل لزم الاشتراك والمفروض خلافه وقد يتي
ان ارادة الاستغراق باقية فلا يراد به الباقي حتى يلزم الاشتراك على تقدير كونه حقيقة فان المراد بقول القائل
اكرم بني تميم الطوال عند الخصم اكرم من بني تميم وقد علمت من صفتهم انهم الطوال سواء عمهم الطوال او خص
بعضهم ولذلك تقول وان اقتصر منهم فلا تكرمهم ويرجع الضمير الى بني تميم لا الى الطوال منهم وكذلك من اكرم
بني تميم لا الليل او ان دخلوا الدار الحكم على جميعهم غاية انه ليس في جميع الازمنة في الاول وعلى جميع الاحوال
في الثاني وكذا اكرم بني تميم الا الجهال منهم الحكم على كل واحد لشرط اتصافه بالعلم واثر جنس بان ذلك كله
كلفات باردة وتجشم حمل الاية التركيبية على خلاف وضعه مع استلزامه التجوز في بعض المفردات ايضا ليس بأولى
من حمل العام فقط على المعنى المجازي ولا يرى ان الاية المفردة مغايرة للهيئة المفردة وكل منهما موضوع
لمعنى واول معنى قولنا رايت سدا يرمي مع قولنا رايت شجاعا مثلا الا مرد واحد لا يتحقق اتحادهما وكذلك
نادية التراكيب الحقيقية لمعنى واحد لا يوجب اتحادهما في الدلالة واما ارجاع الضمير الى بني تميم فجوابه يظهر
مما عرفت فتلك شريعة الجارية الا نقضها واما قوله اكرم بني تميم الى الليل الى آخره فهو من غرائب
الكلام اذ الحقيق هنا ليس متوجها الى بني تميم بل الى زمان الاكرام المستفاد من الاطلاق وكذلك

ان خلوا

ان لم يرد به الدخلين منهم والمثال المناسب لمخصص الغاية اكرم الناس الى ان يفتقروا او يجهلوا او عزابية
تغير الاشتباه بما ذكره لا يخرج الى البيان وما يتي ايضا ان هذا انما يتم لو كان اللفظ مستعملا في الباقي
اما اذا كان مستعملا في العموم وارادة الباقي فقط بعد التخصيص بمعنى ان الاسناد وقع الى الباقي بعد اخراج البعض
عن العام فلا يلزم الاشتراك ولا المجاز فلا يتم الدليل فيظهر مما قدمناه في المقدمة الثالثة في المخصصات
المنفصلة كما نقلنا جريان القول فيه من بعضهم ومما حققناه ثم يظهر لك انه لا يمكن ان يتي ايضا ان هذا
انما يتم لو بطل القول بكون المجموع حقيقة في الباقي او منتفيا كون كل من المفردات حقيقة في معناه وعدم
كون واحد منها حقيقة ولا مجازا فلا يتم القول بكون العام مجازا في الباقي بحجة القول بكونه حقيقة في الباقي
مطلقا ان اللفظ كان مستعملا له حقيقة بالاتفاق التداول باقي عاما كان عليه لم يتغير انما طرء عدم تداول
الغير وان الباقي ليس الى الفهم وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول انه ان اراد من تداوله حقيقة
ثبوت التداول في نفس الامر وهو لا يثبت الحقيقة المصطلحة المبحوث عنها وان اراد ثبوته لها بمعنى ان
الحقيقة المصطلحة فمنع ذلك اذ لا قائل بتخصيص المتصف بالحقيقة هو اللفظ باعتبار تداوله للجميع لا للباقي
وكون الباقي داخلا في المعنى الحقيقي لا يستلزم كون اللفظ حقيقة فيه لان جهة الاتحاد الباقي جزء المجموع وان الدلالة
التضمنية ليست بعين المعنى الحقيقي بل هو تابع له كما صرح به علماء البيان وجعلوا من الدلالة العقلية لا الوضعية
حتى يتي ان الخاص ليس بجزء للعام بل ان دلالة العام على كل واحد من الافراد مفرد اغير الموضوع له الحقيقي
بل الموضوع له هو كل فرد بدون قيد الانفراد ولا قيد الاجتماع لا بمعنى ارادة كل فرد لا لشرط الانضمام
ولا عدمه حتى يتي انه لا ينافي كونه حقيقة في المفرد بل بمعنى ان الوضع انما ثبت في حال ارادة جميع الافراد
بعنوان الكلية لا البعضية الافرادي كما حققناه في بحث استعمال المشترك في معنيه فافهم ذلك فانه لا يخلو
ما حققناه سابقا من ان دلالة العام على افراده تامة وما ذكرنا يظهر انه لا معنى للتمسك بالاستصحاب في المكان
تداول العام للباقي في حال تداوله للجميع بعنوان الحقيقة حتى يستصحب بل لانه كان ثابتا بالدليل الحقيقي

وهو الجمع ثم لو سلمنا كونه حقيقة فانما ثبت ذلك في حال كونه في ضمن الجمع وقد تغير الموضوع والجواب عن
الثالث بالمنع من السبق بلا قرينة وبدونها يسبق العموم وسبق الغير علامة المجاز وما يقال ان ارادة الكل
معلومة بدون القرينة وانما المحتاج اليها هو كونه حقيقة فيه انما الذي يقتضي كون اللفظ حقيقة هو سبق
المعنى والعلم بارادته على انه لو لم يرد لا يحصل ذلك فيما كان فيه الا بالقرينة وهو معنى المجاز وصح من قال
بانه حقيقة ان يقول غير مجرد ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير محصور في عدد وجميع بمعنى
كون معناه ذا الكل بل معناه شموله للجميع وقد صار الآن لغيره فصار مجازا مع ان الكلام في صيغ العموم
لا في نفس العام فكما ان كون افعل حقيقة في الوجوب لا يقتضي كون مفهوم الامر كذلك لا يقتضي كون
مفهوم العام معتبرا فيه الايجاب كون صيغة افعل في الوجوب فهكذا ما نحن فيه ونظير ذلك ان الاصل ان
كون الثنيا الاستثنائية حقيقة في المنقطع لا يقتضي كون الاستثناء حقيقة فيه لم يرد انه ليس باخراج
ما لولاه لدخل اجمع القائلين بانه حقيقة ان خص بغير المستقل بان لفظ العام حال الانفراد المخصص المستقل
ليس مفيدا للبعض اعني ما عدا المخرج بالمخصص الا انه لو كان كذلك لما بقي شيء يفيده المخصص فلا يكون مجازا
في البعض بل المجموع منه ومن المستقل يفيد البعض حقيقة وفيه انه ان اراد عدم افادته للبعض كخصوصه
بحسب الوضع فلا كلام لنا فيه وان اراد انه لا يفيد البعض بحسب ارادة اللافظ فهو ممنوع غاية
الامر عدم الافادة من حيث هو واما مع انضمام المخصص فلا ريب في افادته ذلك كما هو في المجازات
واما المخصص فهو دليل على اخراج البعض الآخر ليكفي يرجع هذا الكلام الى اختيار مذهب القاضي في نفي التناقض
عن الثنيا الاستثنائية ولفظ الشارح انما حقيقة في معناه والبينة الى الباقي انما وقع بعد الاخراج واما انه
ليس بحقيقة ولا مجاز ان قلنا بالوضع الجديد وقد عرفت بطلانه مما سبق واستدل ايضا بانه لو كان التقييد
بالمستقل موجبا للتجوز في نحو الرجال المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا واكرم الناس الا الجهال لكان نحو
المسلمون للجماعة والمسلم للجنس والعهد والفرشة الاخيرتين مجازات واللوازم باطلة اما الاولان

فاجابا

فاجابا واما الاخير فبانتفاء اللزوم لخفاء بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات بقيد هو كالجزء له وقد صار
به لمعنى غير ما وضع له اولا دون مجموعه المنقول عنه ومعه المنقول اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك مجاز التجوز
فالفرق تحكم والتحقيق في الجواب انك ان اردت ان لفظ مسلم في المسلمون والمسلم حقيقة تغير معناه بسبب القيد
فهو ممنوع فكيف يدعي الاتفاق عليه وان اردت ان المسلمون حقيقة في الجماعة والمسلم في الجنس او العهد فهو انما
يثبت حقيقة المركب من حيث التركيب لا من حيث انه حقيقة في المعنى المفرد وهو خارج عن المبحث وبيان ذلك
ان المفردات مختلفة الاوضاع كما اشرنا سابقا فوضع الاعلام واسماء الاجناس وكونها وضع شخصي ووضع الافعال
والمشتقات والتثنية والجمع وكونها وضع نوعي كما ان وضع المركبات كلها نوعية ومنقسمة الى الحقيقة
والمجاز كما اشرنا وكما ان كون وضع المركبات حقيقة لا ينافي كون بعض معنوياتها مجازا لما ذكرنا في المقدمة
الاولى كذلك كون وضع المفردات النوعية حقيقة لا ينافي كون بعض اجزائها مجازا فكما انه لا ينافي
كون الام مستعملا في المعنى المجازي على ما اخترناه كون الثنيا الاستثنائية حقيقة في الاخراج
للذاتي في كون المراد من مثل مسلمون فجاعة من افراد هذا الجنس في المسلم وبعبارة اخرى المسلم المتحقق في ضمن
افراد حقيقة كون لفظ المسلم في هذه الكلمة مجازا كما لا يخفى هذا ان اعتبر دلالة الكلمة على الجنس ودلالة
علامة الجمع والعهد وتعيين الماهية على مدلولها وان جعلناها كلمة واحدة موضوعة بالاستقلال للمجموع
هذا المعنى فوجه الدفع ان الاستدلال قياس مع الفارق لكون المقيس عليه كلمة مستقلة موضوعة بوضع واحد
ولم يلاحظ فيها دلالة القيد والمقيد بل وضع مجموع اللفظ بازاء مجموع المعنى بخلاف المقيس فانه اريد
من كل كلمة منه معنى على حدة والقول بان المجموع عبارة عن البقاء بعنوان الحقيقة فهو مع الطلانه كما بين
سابقا لا يدفع ظاهر الاستدلال من ملاحظة العلة المستنبطة في قياسه والى هذا ان المستدل ان
اراد مقابلة التركيبات المذكورة التي هي موضوعة بوضع خصوصي نوعي لمعان بهيئة معهودة في كونها
حقيقة في معانيها المركبة الحقيقة على المفردات المشتقة الموضوعة بالوضع النوعي للمعاني المتحدة باجزائها المتعددة

مع قطع النظر عن ملاحظة مفرداتها واجزائها فلا ريب انه ليس من محل النزاع في شيء وكون كل منهما حقيقة
في معانيهما متفق عليه وان اراد مقايسة بعض اجزائها وهي المقيدات بباقي الاجزاء في كونها حقيقة
على اجزاء المفردات المقيدة فثبوت الحقيقة في المقيس عليه اول الدعوى وان ادعى في المفردات وضعا مستقلا
فلا مناسبة بين المقيس والمقيس عليه والاجماع بينهما على ما هو ظاهر الاستدلال وحينئذ يظهر جواب من اراد
الاستدلال بهذا الدليل على كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي اذ الفرق واضح بين المقيس والمقيس عليه
ح وذلك الوضع لم يثبت في المقيس عليه من جهة اختلاف المعنى بسبب القيد حتى يقال انه موجود في المقيس
بل بسبب جعل الواضع وهو فيما نحن فيه اول الكلام بقي الكلام في المثال الاخير وجعله مبنيا عليه وجهه
ان الحكم بالفرق بين الاسماء الحد وغيرها والتحقيق في جوابه منع الفرق بينهما ووجهه ما تقدم في المقدمات
وقد يجاب بان الحكم لعله يقول في المثال المذكور بان المراد بالالف تمام المدلول وان الاجزاء وقع
قبل الاسناد والحكم وفيه ما عرفت من ان وحدة الطريقة انه مبني على الفرق بين اسماء الحد وغيرها
في ذلك وهو غير ظاهر الوجه والقائل وحجة التفصيل الثالث هو الحجة السابقة واستثناء الصفة وغيرها
لكونها عند القائل من قبيل المستقل وكذلك حجة التفصيل الرابع هو الحجة السابقة وضعفها غني عن البيان
واما حجة القول الاخير وهو قول فخر الدين فقال في البرهان والذي اراه اجماع جميع الحقيقة
والمجاز في اللفظ لان شموله لبقية المستثنيات للجواز فيه فهو مع هذا الوجه حقيقة في الشمول
واختصاصه بها وقصوره عما عداها حجة في الجواز وضعفه ظاهر مما مر العام المخصص
بمجمل ليس بحجة اتفاقا فان كان مجملا من جميع الوجوه ففي الجمع مثل قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام
الا ما يتلى عليكم ومثل اقتلوا المشركين الا بعضهم وان كان اجماله في الجملة ففي قدر الاجمال مثل
الا بعض اليهود فلا اجمال في غير اليهود واما المخصص بمبين فالمعروف فيه مذهب اصحابنا الحجة في
الباقي مطلقا ونقل بعض الاصحاب الاتفاق على ذلك واختلف العامة فمنهم من قال بعدم الحجة مطلقا

ومنهم من خص

ومنهم من خص الحجة بما كان المخصص متصلا ومنهم من قال بالحجة في قبل الجمع ومنهم من قال بالحجة فيما كان العام
مبنيا عن الباقي قبل التخصيص كالمركبات البينة الا الحروف بخلاف مثل السارق فانه لا يعرف انه اخذ منه الا من يعرف
بربع دينار فما فوقها من الحرز ومنهم من خص الحجة بما كان العام قبل التخصيص غير محتاج الى البيان كالمركبات
قبل اجراء الذبح بخلاف اقيموا الصلوة قبل اجراء البيان لمن ظهوره في ارادة الباقي بحيث لا يتوقف اهل العرف
في فهم ذلك على نصب قرينة اخرى عليه غير المخصص ولذلك ترى العقلاء يذمون عبدا قال له المولى اكرم من دخل
دارى ثم قال لا تكرم زيدا اذا ترك اكرام غير زيد كيف والعام كان حجة في الباقي في ضمن الجميع قبل التخصيص
بمعنى انه كان بحيث يحمل على معناه في كل واحد من الافراد خرج المخرج بالدليل وبقي الباقي فيثبت حجيته
في الباقي ولما ذكره بعضهم بانه كان مشتركا لا لفظا في قبل التخصيص وهو مستبعد فان اراد التساوي الواقعي فهو غلط
لعدم العلم به ولزوم البداء في المخصص وان اراد التساوي الظاهري فقد مر لا يستصحب الظهور وان اراد استصحاب
حكم التساوي الظاهري فهو ما قلنا ولعل كيف احتجاج السلف من العلماء واهل اللغة بالعمومات المخصصة بحيث
لا يقبل الانكار وربما يستدل ايضا بانه لو لم يكن حجة في الباقي لكانت افادة العام لدخول الباقي موقوفة
على افادته للمخرج فلو كانت افادته للمخرج ايضا موقوفة على ذلك لزم الدور والا لزم الترجيح بلا مرجح
وهو ضعيف لانه جار حتى في المتصلين والمتباينين المتنازعين اجمع المنكر مطلقا بوجهين الاول ان حقيقة
العموم غير مراد والباقي احد من المجازات فلا يتعين الحمل عليه لاحتمال ارادة سائر مراتب الخصوص ولا مرجح فيبقى مجملا
والثاني انه خرج بالتخصيص عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول منع الاجمال
وعدم المرجح اذ الاقربية الى العام مرجح ومدار مباحث الالفاظ على الظنون فكما ان التبادر علامة الحقيقة فظهور
العلاقة علامة تعيين المجاز ولذلك لو قيل رأيت اسدا يرمي لقيب ورأيت الذي من السباع لا للحجر سبق الفهم
ولا ريب ان العام المخصص سيما مع عدم ملاحظة عدم ذكر مخصص آخر معه يعرف منه الا الباقي لكونه اقرب الى اصل
المدلول وكذلك في المرجح ما ذكرنا من الادلة مع ان الوقوع في كلام الحكيم كيف يعرف عن الاجمال الا بعض انه لا يقع

المجمل في كلام الحكيم ابدا الموقوعه في الجملة كما لا يخفى بل يعرف ان الاصل والقاعدة الناشية عن الحكمة والاعتبار
يقتضي عدمه حتى يثبت الدليل وقوعه كما في كلامه على خلاف الظاهر اذا دل الدليل عليه والحمل على اقل الجمع كما
ذكره القائل به وان كان يدفع الاجمال لكن الحمل على تمام الباقي اولى منه لضعف دليله الظهور الفرق بين
الجمع والعام كما مر ولا قائل بارادة غيرهما بالخصوص مضافا الى ما سنذكره في بطلان ذلك القول ايضا ومما ذكر
يظهر الجواب عن الثاني من هذا ولكن الاشكال في ان مقتضى محل النزاع ان القول بعدم الحجية مطلقا وهذا الدليل يقتضي
اختصاصه بالقول بكون العام المخصوص مجازا في الباقي لا ينهض على فرق القائل بانه حقيقة في الباقي وكيف ذلك
وكيف يجتمع هذا مع الكلام في القانون الباقي فان الكلام ثمة يقتضي حجيته في الباقي سواء كان حقيقة
او مجازا لان كلامه في الحقيقة والمجاز ظاهر في معناه والكلام هنا يقتضي الخلاف في الحجية وقد يوجه هذا
الاستدلال بحيث ينهض على القول بالحقيقة بان مراده من قال بان العام المخصوص حقيقة في الباقي من حيث انه
تمام الباقي في قبال الاستدلال ان تمام الباقي احد الخاص فلا يحمل عليه بخصوصه ودرجانه لا يجري على القول
بكون الجموع اسما للباقي كما لا يقول احد ان السبعة مثلا اسم لهذا العدد فما هو هناك لا ينبغي ان يكون
ذلك في عشرة الاثنين ولا على القول بان الاسناد وقع بعد الاخراج فان المراد بلفظ العام هو معناه الحقيقي
الاصلي لا الباقي فقط وهو عين الحقيقة لا احد الحقائق ولا على القول بانه حقيقة في الباقي لاستصحاب التناول
الباقي وعدم منافات عدم تناول الغير لتناول الباقي فان ظاهره انه لم يطرء عليه شيء الا خروج ما اخرجه
المخصص فلا يبقى الا تمام الباقي وكذا لا يجري على الدليل الآخر الذي هو سبق الباقي الى الذهن فانه لا معنى لسبق
احد الابعاض من حيث التعيين ولا على القول بكونه حقيقة فيما بقي غير مسخر لان هذا القول منهم ليس لانه احد ابعاض
العام كما هو منشأ التوجيه في الاستدلال بل لانه هو عام فالظاهر ان النزاع هنا انما هو على القول بمجازية
لفظ العام في الباقي كما هو المشهور في القانون الباقي وقول المفصل المتصل والمنفصل ليس مبنيا على ذلك
فانه مبني على ان المخصص المنفصل مجاز دون المتصل اقول ولعل التفصيلات الآخر في المسئلة ايضا على هذا ناظرة

الى ملاحظة

الى ملاحظة مناسبة بعض المجازات للعام دون بعض يجب مراعاته ايضا ونظر من قال بالحجية في اقل الجمع
ان اقل الجمع هو المتيقن من المجازات يعني جميع افراد الباقي والزائد مشكوك فيه فيدفعه حاصل الرد ان قلنا بان
العام لم يستعمل في معنى مجازي وبنينا على القول بالحقيقة في القانون الباقي فلا مناص عن الحجية وان قلنا بالمجازية
فيجيء فيه هذا الخلاف المذكور في هذا القانون وما ذكر يندفع المنافاة المتوجهة بين الاصلين ايضا واقول
الانصاف ان ما ذكر في التزييف لا يدفع التوجيه المذكور لان مراد من يقول بانه حقيقة في الباقي انه حقيقة
فيما لم يخرج عن حكم العام فلو فرض تخصيص تمام الباقي مرة اخرى وكرره بعد اول بل وكرات متعددة ولم يطرء
الا على المخصص الاول فاحتمال التخصيصات حاصل عند السامع ولا ريب ان القائل بكونه حقيقة في الباقي
يقول بالحقيقة في المرة الاخيرة ايضا كما هو مقتضى دليله فالمراد بالباقي ما لم يثبت خروجه بعد المخصص وان احتمل
خروجه عنه بمخصص آخر وح فالعام محتمل لمعاني متعددة فان قلت العرفية على عدم ارادة الجميع فيتساوى
احتمال سائر المعاني ويتم الدليل اذ الكلام في هذا المقام بعد تسليم تصحيح هذا القسم من الحقيقة فيغير ذلك نظير اطلاق
العام المنطقي على افراده من حيث وجوده في ضمن كل واحد لا من حيث الخصوص وبعد تسليم ذلك فيمنع جريان الاستدلال
مكابرة فيتم الكلام فيه مثل القول بالمجازية صرفا بحرف وما ذكرنا تقدير بعد القائل على اجراء الدليل على جميع
الاقوال في الحقيقة فان مراد من قال ان عشرة الاثنين اسم للسبعة لعله كون المستثنى والمستثنى منه هما الباقي
وذكر السبعة بعنوان المثال ويجري الكلام السابق في الباقي من انه يحتمل مراتب متعددة كلها مصداق حقيقي لمجموع التركيب
على قول هذا القائل وكذا الكلام على القول بكونه حقيقة في غير المحصور لان الغير المحصور ايضا مراتب متعددة
كلها مصداق حقيقي للعام على قول هذا القائل نعم يحدث في ذلك ان ذلك انما يتم فيما كان افراد العام غير محصورة واحتمل
المخصص مراتب متعددة منه واما على القول بكون الاسناد الى الباقي بعد الاخراج فاثر بعد القائل فيما ذكرنا
في بطلان هذا القول تسلم ان الكلام في الحجية وعدم الحجية انما يرجع الى الحكم والاسناد المتعلق باللفظ وقد ذكر
انه ليس الا بالنسبة الى الباقي والمخصص لم يتحقق معه بالنسبة الى لفظ العام بل انما يتحقق بالنسبة الى الاسناد

بحسب المعنى فان من منع البناء قبل التخصيص اقوى من غير المنبه وذلك ما لا يحتاج الى البيان
قدس سره

والحكم فاذا خفي الامر ولغير القدر المخرج فهو كمثل المراتب المعدودة ويجري فيه الكلام الذي جاء ذكره ايضا الظهر انتفاء
الذي فاته بين الاصلين ايضا اذ الحقيقة والمجاز لا يتميزان الظهور والحجية في جميع الاحوال بل انما هو اذا
لم يطرأ اجمال فقد يحتاج الحقيقة الى القرينة في المشترك وكذلك المجاز اذا تعدد المجازات بل كذلك المشترك
المعنوي اذا اريد منه فرد معين فان معرفته ان المراد برجل في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة هو الحبيب النجار
يحتاج الى القرينة مع انه حقيقة على الظاهر كما بينا في مباحث الاوامر وقد يقال ان الكلام في القانون الذي بني
انما هو بعد التسليم الحجية فلا منافاة وهو ايضا باطل وما يناديه بطلانه بناء استدلالهم على عدم الحجية في حد الاصل
بتعدد المجازات واجمالها وهو موقوف على كون المجازية موجودا عاما في حد القانون فكيف يخلو عن ذلك
في الحقيقة والمجاز مع انه كان ينبغي تقديم حد القانون على الذي وكتب الاصول التي صرحت الآن كلها
متفقة في تقديم القانون الذي على ما قيل والحق ان الخلاف فيما سبق مبني على فرض ارادة الكل والكلية
فيلزم والقائل بكونه حقيقة يلزمه ظهوره والقائل بكونه مجازا على خلافه اذ المجاز قد يكون ظاهرا
وقد يكون غيره وقف عليه التفصيل قال اقول ويظهر ما فيه بالتامل فيما قدمناه اذ لو بنينا على التحقيق
واقتضاء الدليل فالحق ان الحقيقة والمجاز كليهما ظاهران في معناهما اذا اتحدا وتعين القرينة على كل منهما
فيما احتاج اليه على فرض الاشتراك او تعدد المجاز وقد بينا ذلك سابقا بطلان الحقيقة وتعين المجاز في
تمام الباقي واحتمال ارادة ما دون تمام الباقي خلاف الظاهر ولا يصار اليه ولو اعرضنا عن التحقيق
وتماشينا مع الخصم في الصحيح المحتمل على الحقيقة فلا يتفاوت الكلام في حد القانون على القولين قال وتؤيده
ما ذكرنا استدلالهم الثاني فانه لو لم يكن ناظرا الى احتمال الحقيقة يرجع الى الدليل الاول وكان تكراره لغوا
اذ الاجمال من جهة تعدد المجاز اخص من عدم الظهور فانه اعم من ان يكون من تلك الجهة او من جهة احتمال الحقيقة
في غير العام في محتملات الباقي على القول بالحقيقة مثل النكرة التي اريد بها فرد معين عند المتكلم غير معين عند
المخاطب مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة وكذلك كل ادلة القائلين بالحجية قابل للتوليد من دعوى الظهور

والدم

والدم والاستصحاب الثاني وغيرها كما بينا بل بعضها في الدلالة على القول بالحقيقة اظهر ثم ان هذه
امور لا بد ان يتنبه عليه وهو ان ظاهر الكلام المستدل في اقل الجمع ان محل النزاع فيما وكل المتكلم بتعيين افراد المخرج
والعلة بل كما لو قال كل البيضات الا ثلثة منها وكذلك وعلى هذا يلزم على القول بجواز التخصيص الى الواحد ان
يكون العام حجة في الواحد لانه المتيقن ايضا ولم يثبته المستدل وعلم في الاجمال ولعل نظر المستدل في ذلك انما
هو الصحيح لا نظر القائل بالحجية في اقل الجمع فان الغالب الوقوع في كلام الحكيم في التخصيصات ملاحظة التعيينات
في الاحكام ولا بد ان يكون مراد من يجوز التخصيص الى الواحد في القانون المتقدم ايضا التخصيص الى واحد معين عند المتكلم
لا اي واحد يكون وكذلك اقل الجمع عند القائل به ثم مثلا قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان
يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير قد تعلق الاخراج عن نفي التحريم بهذه الثلثة بخصوصها وكذلك انما حرم عليكم
الميتة والدم فاذا اورد النفي لحرمة لحم الاسد ولحم الكلب يجب الاخراج ايضا وهكذا وكان الحرمة تعلق بالمخرج
بخصوصه فكذلك نفي الحرمة لا بد ان يتعلق بالباقي بعينه فلا بد ان يكون الباقي متعينا سواء كان واحدا خاصا
او اقل جمع خاص الى ان ذكرنا نظير الكلام السابق على الاستدلال واجراءه على القول بالحقيقة ايضا كما سيتضح عليه
في قانون الآتي ايضا اشارة الى ذلك وما ذكرنا نظير لك صنفا قد يعارض القرينة المجاز المرجحة للحجية
في تمام الباقي على ما ذكرنا بتيقن ارادة الواحد واقل الجمع وكل صنف هذه المعارضة في بيان عدم جواز
التخصيص الى ارادة جمع يقرب من المدلول كما اشرنا اليه في محله هذا ولكن لم اقف في كلماتهم بتنبيه على ما ذكرنا
فانهم ذكروا حجة المفصل بالحجية في اقل الجمع دون غيره كما ذكرنا ولم يتعرضوا لما فيه فلا بد لهم بحسب اعتبار ان يقيد
الاقل انما يفيد الحجية اذا تعين فلا ثمرة لهذا الكلام ودون اعتبار انما يثبت في العام مع القرينة المذكورة

تنبيه قد عرفت ان المخصص المتصل هو الاستثناء والصفة والغاية والشرط والعطف وبدل البعض
ولا يخفى ان المخرج في الاستثناء والغاية هو الذي ذكره العلماء وفي اكرم العلماء الى ان يفسقوا هو غير من فسق
من العلماء المخرج وفي اكرم العلماء ان كانوا صلحاء هو الصالحين منهم وفي اكرم الرجال المسلمين هو غير المسلمين

في بيان وجوب الفحص قبل العمل بالعام

من الرجال في اكرم العلماء شرائهم هو غير الشرائط بينهم وان بعد ذلك جنبر بطريق اجراء الكلام في المتن
الى بقية فيها من بيان مورد الحقيقة والمجاز والحجة وعدم الحجة وغيرها ويتميز المجاز والمزيف فاقتصرت
التي يوافق الاكثر فمتى اوعى عليه جمع منهم الاجماع عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص وقيل يجوز
وعلى المختار فالحق الاكتفاء بالظن وقيل يجب تحصيل القطع ولابد في تحرير محل النزاع وتحقيق المقام من
تمهيد مقدمة تكشف عن وجه خطئها غواشي الاوهام وهو ان الفرق الواضح حاصل بين حالنا وبين حال المخاطبين
النبي ص في طريق فهم الاحكام ومعرفتها ولقد ما بينهم ع ومن لحاقهم بينهم لانهم كانوا مشافهين لهم ومخاطبين
بخطابهم عارفين بمصطلحهم وجدين للقرائن الحالية والمقالية عالمين بمبنى الاحكام من الضرورة
والبداهة آخذين ما لا يعلمونه من كلماتهم ولو كانوا قد يعلمون العموم ولشبهة عليهم الخصوصية في بعض
الموارد ويسئلون عنه وقد يعلمون الخصوص من الخارج وانه مخالف للباقي الافراد ويعرفون ان المراد
من العام هو الباقي بقرينة ما سمعوه او بقرينة المقام واكثرهم كانوا محتاجين حين السؤال مكالمة المعصوم
معهم لابد ان يكون معهم بحيث يعرفون ولا يؤخر بيانه عن وقت حاجتهم فيجب عليهم العمل على العام والمطلق
اذا كانوا بدون التخصيص فربما كان الوقت يضيق التعميم له والتخصيص الاخر وربما كان بتفاوت الحال من
اجل التقية وغيرها وان شئت توضيح الحال فقايسهم بهم بالمقلد الذي نقل عن مجتهده في هذا الزمان
واما تعليم الاخبار الى آخرين في زمانهم وعملهم عليه فهو ترخيص لا لشبهة الاخبار الموجودة عندنا فانه
كان مهاب الاختلاف والاشتباه ح قليلا الا ترى انهم كانوا يستشكلون فيما لو ورد عليهم اخبار مختلفة
من اصحابهم وكانوا يسئلون عن ائمتهم في ذلك ويجيبون بالعلاج بالرجوع الى موافقة الكتاب او السنة
او مخالفة العامة او الشهرة او غير ذلك ثم التخيير او الاحتياط وهو بعينه مثل الخبر المنقول في زماننا
عن مجتهد يعمل عنا واخبار منقولة عن مخالفة عنه وبالجملة الخبر الزماني في هذا الزمان في الرجوع الى كتب الاحاديث
الموجودة بينهم ولا ريب ان المتعارضات فيها في غاية الكثرة بل لا يوجد فيها خبر بلا معارض الا في غاية

الندرة

الندرة فكيف يقاس هذا الخبر بخبر ينقله الثقة عن امامه بلا واسطة الى اهله او الى بلد آخر مع عدم العلم المستمع
بمعارض له ولا ظن بذلك مع اتفاق الاصطلاح وقلة اسباب الاختلاف وانما عرض الاختلافات لسبب طول الزمان وكثرة
تداولها بالايدي سيما بايدي الكذابة واهل الريبة والملاحدة فادرجوا فيها ما ليس منهم فمن هذه الاخبار
التي وصلت الينا في وجوه من الاختلاف من جهة العلم بالصدور عنهم وعدمه ومن جهة جواز العمل بخبر الواحد وعدمه وكذلك
في اشتراط العدالة وتحقيق معنى العدالة ومعرفة حصولها في الراوي وكيفية الحصول من تزكية عدل او عدلين ومن جهة
الاختلاف في المتن من جهة النقل بالمعنى مرة او مرارا مختلفة واحتمال السقط والتحريف والتبديل وحصول التقطيع فيها
الموجبة لتفاوت الحال من جهة السند والدلالة ومن جهة الاختلاف في الدلالة بسبب تفاوت العرف والاصطلاح
وخفاء القرائن وحصول المعارضات البينة الاشكال في جهة العلاج من جهة اختلاف النصوص الواردة في الباب
وان التكليف اليقيني الثابت بالضرورة من الدين لابد من تحصيل معرفته من بصير عن به صاحب الشرع وسبيل العلم به مسدود غالبا
وليس لنا وجه وسيع في ذلك الا الرجوع الى الادلة المتعارضة والكتب الغريبة لا نشك ومنه الاقل قليل من الاحكام مع الاختلال
والاشكال في كيفية الدلالة في اكثرها والاجماع اليقيني نادر الحصول وكذا الخبر المتواتر والاستصحاب لا يفيد الا الظن والاجماع
مع انه لا يفيد الا الظن مخالفة ومعارضة في غاية الاختلاف والتعارض على الاختلاف حاصل بينهما وبين سائر
الادلة ايضا بل الاختلاف موجود بين جميع الادلة ولابد في الاعتماد على شيء منها من بيان مرجح لتقديمه
ترجيح المرجوح او المساوي والقول بالتخيير مطلقا والاخذ باحد الطرفين من باب التسليم انما يتم مع العجز عن الترجيح
كما هو مفروض عليه في الاخبار وهو اول عليه بالاعتبار فالاخذ بكل ما رأيناه او لا من حديث او ظاهر آية او استصحاب
مع وجود الظن الغالب بوجود المعارض مجازفة في القول اذ يلزم على هذا التجزي في العمل مطلقا وهو باطل
جزما وبالجملة الذي نجزم به ويمكن ان نعتقده بعد ثبوت العجز عن تحصيل العلم وسد بابه هو استخراج الحكم
عن هذه الادلة في الجملة بمعنى انه يمكن الاعتماد على ما حصل الظن بحجيته من جملتها والاعتماد على كل واحد
منها والاصل حرمة العمل بالظن الا ما قام عليه الدليل ولم يقم الا على هذا القدر مع انا لو قلنا انه يجوز

ارث الجملة

لكل من الى حد مثلا او فهم السقي بان يعمل عليه وكذا سائر الادلة فيصير الفقيه بباب الجرح والمدح ولا يكاد ينتظم له
نسق فقلت اكثر قائل بان الخبر الصحيح من باب خبر الواحد حجة مثلا فاذا رأينا حديثا صحيحا نعمل عليه لان الاصل عدم
المعارض ولا علم لنا بوجوده فيه بخصوصه وهكذا في غيره قلت اجراء الاصل مع وجود العلم بوجود المتعارضات
غالبا لا معنى له فان قلت العلم بوجود المتعارضات انما هو في الجملة وليس في خصوص هذا الحديث قلت ان هذا
يصير من باب الشبهة المحصورة التي حكموا بوجوب الاجتناب عنها مع انا لو قلنا بجواز الارتكاب في الشبهة المحصورة
الى ان يلزم منه العمل بالحرام لا يتم الكلام هنا لان فتح باب الرخصة في ذلك للآحاد المكلفين يقتضي تجويز
الارتكاب في الجميع فاين عتاب بلا خطة المعارض مع ان الذي يرى في ذلك المتعارض ضرورة لم يوجد له معارض
لمن اتى بطريق الاستنباط في غاية المعذرة وان كان في اول الامر نفي كل واحد منها فلا بد من البحث عن المعارض
حتى يعرف ان العمل بايهما هو الراجح في ظنه لئلا يكون مؤثرا للمرجوح ولئلا يكون تاركا للاخبار المستفيضة الواردة
بالعلاج والترجيح فيما لو كان الخبران مثلا يقينيين اذ العلم بوجود الخبرين المتعارضين في جملة ذلك الاخبار حاصل لنا
ويجب علينا علاجه وعدم العلم بالعين بان هذا الخبر الذي رآه او لا هل هو من الباب ام لا لا يوجب العلم بعدم ذلك
لان ورود الخبرين المتعارضين صار شاملا ما ورد علينا في مجملة الادلة مع امكان معرفتهما بعينهما وما ذكره
يظهر انه لا يمكن التمسك باصالة عدم المعارض في كل واقعة اذ المفروض ان احاديثنا مشتملة على الحديث
الذي له معارض والحديث الذي لا معارض له وكون الاصل عدم كون الحديث الذي رآه اولا هو ما لا معارض له
ليس باولى من كونه هو الذي له معارض فيجب حكم كل من الصنفين فيه وهو لا يتم الا بعد البحث والفحص عن المقام
ان حجة الله على العباد منحصرة في النبي والوصي وبعد تعذر الوصول اليهما وتعذر التكليف فلا يعلل على جواز
الاعتماد الا على ظن فمن استقرع ونسمه في تحصيل الظن من جهة الادلة المنسوبة اليهم ولا يمكن ذلك الا بعد الفحص
عن المعارضات والاعتماد على الترجيحات وسياتي الكلام في كفاية الظن وعدم وجوب تحصيل العلم عليه اذا تمهد
هذا فنقول ان المقام المتنازع فيه واحد من الادلة واحتمال وجود المعارض اعم من المنافي الرافع لجميع حكمه

او المخصص

امره والحاصل ان المجتهد اذا علم ان
الحكم انما هو في جملة هذه الادلة
المتعارضة المتخالفة

اجراء

او المخصص الواقع بعده ولما كان الغالب في العمومات التخصيص حتى قيل ما من عام الا وقد خص فنوى احتمال وجود المعارض
من مخصص مظنونا فصار ذلك اولى بوجوب التخصيص عن المعارض من سائر الادلة وشبهة من لا يقول بوجوب التخصيص عن المخصص
في العام هو انه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة اذ احتمال ارادة خلاف الظاهر
ولزوم الوقوع في الخطاء بالعمل على الظاهر قائم فيهما ولا يجوز ذلك في الحقيقة اتفاقا وبدلالة مخصص الوقوع بذلك
فكذلك العام وفيه اولا انه ان اراد انه لا يجب التخصيص عن الحقيقة لفعلا بعض انه اذا الدار ورد حديث يدل على فعل شيء
بعنوان الوجوب ولكن احتمل احتمالا راجحا وجود حديث اخر يدل على ان المراد بالامر في الحديث الاول الاستحباب
فنوى في الحقيقة احتمال المعارض فلا معنى لعدم وجوب البحث عنه بكشف يد عن على الاتفاق وان اراد انه لا يجب في الحقيقة
طلب المجاز اذا لم يكن هناك ظن بوجود المعارض من الادلة ولا احتماله بحيث يتحقق الاحتمال قيام قرينة حالية او مقالية
دالة على ارادة المعنى المجازي من الكلمة فهو صحيح وسلم في العام كما في هذه الجهة فانا لا نقول في العام عن المخصص
الا احتمال ان يكون المراد هنا المجاز بل لان وجود دليل خاص يرفع احكام بعض افراد العام محتملا او مظنونا وان آل
ذلك الى حصول التجوز في العام بحسب ظهوره فنداخل الجهتين لا يوجب كون كل منهما مقصودا بالذات ولما كان العام
من جملة الادلة اكثر احتمالا لوجود المعارض خصوصه بالبحث عن سائر الادلة وثانيا على فرض تسليم كون البحث
عن العام من جهة دلالة اللفظ وحقيقته والاحتراز عن التجوز ولكن نقول ان الاتفاق الذي ذكره المستدل هو الفارق
بين انواع الحقائق لعدم كحقيقة فيما نحن فيه بل تحقق خلافه فقد ادعى جمع من المحققين الاجماع على وجوب التخصيص فصل
الفارق وبطل القياس مع ان الفارق موجود بوجه آخر وهو تفاوت الحقائق في الظهور الا ترى انهم اختلفوا
في ترجيح المجاز المشهور على الحقيقة فنقول هنا ان استعمال العام في معناه المجازي بلغ حد الاشتهار الى ان قيل
ما من عام الا وقد خص بخلاف سائر الحقائق فان لم نقل بترجيح المجاز المشهور فلا اقل من التوقف فالبغلة مرجحة
للتجوز واصالة الحقيقة وعدم التخصيص للحقيقة فيصير مجملا فيحتاج الى الفحص بخلاف سائر الحقائق فان البغلة ليس
بينها الا حد الحد بل اكثر الالفاظ محمول على الحقائق وما يقال ان اكثر كلام العرب مجازات فهو غزاف ليس

فيهذا الى عدم الحد بل اكثر الالفاظ محمول على المجاز وما يقال ان اكثر كلام العرب على حقيقة وما يوضح
ما ذكرنا انه لا يجب التخصيص عن احتمال سائر المجازات في العام ايضا كما اذا احتمل اطلاق العام على الخاص باعتبار جامعية
جميع اوصاف افراد العام فاذا قيل جاء العلماء فيحتمل ان يراد منه زيد باعتبار ان علمه سار والعلم كلهم بعلاقة
الملازمة ويحتمل ان يراد منه امرهم او حكمهم او نوابهم بعلاقة المجاورة او المتعلق ويجوز ذلك بل يحمله على حقيقته
من غير الجهة لجواز احتمال جهة التخصيص بارادة بعضهم دون البعض وكانه غفل عن غفل في هذه الاصل من جهة
الغفلة عن تفاوت المجازات او عن ان الكلام في التخصيص عن المعارض من حيث انه معارض لا في طلب المجاز
من حيث انه طلب المجاز وقد عرفت امكان اجتماع الحيثيات وافتراقها فتامل فيما ذكرنا يبين الانصاف
بكونه حقيقة بالقول بان الدليل على كفاية الظن بعدم وجود المخصص هو الدليل على كفاية الظن مطلقا
معارضات الادلة وهو ان ضرورة بقاء التكليف وعدم السبيل الى تحصيل الاحكام الواقعية بعنوان اليقين يفيد جواز
العمل به وان فرض امكان الوصول اليه في بعضها لان الحكم الذي يمكن ان يحصل فيه العلم ان كان مركبا او كان جزءا
للعبادات المركبة فتحصيل العلم بالجزء ليس تحصيلا للعلم بالكل وما بعضه ظني فكلم فكله ليس بعلمي جزءا كما هو واضح وتحصيل
العلم بالكل في غاية البعد وان كان بسيطا او كان هو نفس المركب ايضا فاستفراغ الوسع في تحصيله انما يمكن بعد
تتبع جميع الادلة وهو مستغرق للاوقات مخالف لما عرف للمقصود مع انه عسر عظيم وحرج شديد وهما منفيان
في الدين بالاجماع والايات والاخبار فثبت كفاية العمل بالظن خطا فنقول فيما نحن فيه ان العلم بعدم المخصص
في العام غير ممكن غالبا لتحصيل ما يمكن فيه العلم مستلزم لتفويت العمل باكثر العمومات وهذا التقرير يندفع
ما قد يتوهم تحصيل القطع وهو مخالف لما هو المعهود من طريقتهم في الفقه من جواز العمل بالظن وان امكن تحصيل
العلم في بعض الاحكام ايضا فان المراد في هذا الاستدلال ان العمل بالظن في الكل انما هو لاجل ان تحصيل العلم
فيما يمكن فيه من الصور النادرة يوجب تفويت العمل بالاكثر والعسر والحرج لا انه لا يجوز العمل بالظن الا فيما لا يمكن
القطع ولما يمكن ان يوجه القول بلزوم تحصيل القطع بعدم المخصص في العمل بالعام فهو ان العمل بالظن مشروط

بعدم امكان

بعدم امكان تحصيل اليقين للدليل عليه اذ اليقين بحكم الله الواقعي لا يحصل بالقطع بعدم المخصص لعدم القطع به في نفس
الامر كيف فكيف يحصل القطع بان المراد من العام هو جميع الافراد بل العلم كان في مقام الخطاب قرينة حالية افادت
ارادة البعض مجازا مع ما في سند العام ودلالته من غير جهة العموم والخصوص ايضا وجوه من الاحتمال يمنع عن القطع
بحكم الله الواقعي وهكذا الكلام في سائر الادلة بالبينة لا المعارض وبالجملة وجود المعارض وعدمه احد اسباب الخلل
سابقا فنقول انه بعد حصول القطع بعدم المعارض او المخصص يحصل القطع بحكم الله تعالى فراق من القول وامكان تحصيل
في الفقه السند وسائر كيفيات الدلالة لم نزل الان سبيلا الى التمكن عنه وعدم اشتراط قطعية بعض مقدمات
الدليل اذا امكن مع عدم افادة الدليل الا الظن ترجيح بلا مرجح فان قلت ما ذكرت يوجب الاكتفاء بمطلق الظواهر
في حكم الله تعالى الظاهري فلا يجب البحث عن المعارض اصلا فضلا عن تحصيل القطع قلت ان المراد من الظاهر المراجح
الدلالة المرجوح خلافه وبعد ملاحظة احتمال المعارض احتمالا راجحا لا يبقى ظهور في دلالته نعم الظواهر في نفسها
مع قطع النظر عن احتمال المعارض لها ظهور في مدلولاتها وهو لا يكفي لنا نعم انما يكفي لاصحاب الائمة والمخاطبين
الخطاب ومن قاربهم وبينهم فدليلنا على الظاهر هو ما يظهر من ملاحظة مجموع الادلة بعد البحث والتفحص لا على واحد
مما يمكن ان يصير دليلا ولكن لا يجب في الحكم بذلك الظهور القطع بعدم المعارض بل يكفي الظن ثم ان بعض اهل المناظرة
جنح جنحا عظيما وبنوه بعض اهل من تاخرعنه وهو انه منع عن لزوم تحصيل القطع والظن بعدم المعارض
في جميع الادلة سواء العام وغيره واستدل على ذلك بوجوه الاول ان احدا من الثلاثة اي زعيمي المبتدعة في المسائل
من اصحاب الائمة والتابعين لم يطلب في المسئلة التوقف من صاحبه حتى يبحث ويفتش عن المعارض والمخصص بل
اوتي بالقول والاستدلال العينا فصار اجماعا على عدم البحث عن المخصص والمعارض وزاد بعضهم على ذلك كيف
وقال ايضا الاصول الاربعمائة لم تكن موجودة عند اكثر اصحاب الائمة بل كان عند بعضهم واحد وعند الاخر
اثنان والثلثة وهكذا والائمة كانوا يعلمون بان كلامهم يعمل في الاغلب بما عنده ولا يتم البحث
عن المخصص الا بتحصيل جميعها فلو كان واجبا لامرهم الائمة بتحصيل الكل ونهوهم عن العمل ببعضها والجواب عن الاول

عن الاول بعد تسليم هذه الدعوى يظهر بامر من الثقات الظاهر من زمانه وزمان الائمة وهذا الكلام يجري في
خطاب الائمة مع اصحابهم ليضح حيث لا يشك الاصحاب عنهم عن المخصص وقرروهم على معتقدهم من العموم وتنزيه
توضيحا وتقول ان الاستدلال بالعموم غالبا ليس في جميع الافراد وكل خطاب الائمة بالنسبة الى اصحابهم فانه قد يكون
لمن عرف في ذهن الاصحاب بطائفة من افراد العموم المطابق لخطاب الامام وكان ذلك موضع حاجة دون الخصوص
في موضع آخر وكذلك المنازعين والباحثين كان نزاعهم في طائفة من افراد العام فكانوا غافلين عن العام فباستدلال
صاحبه بذلك كان كسكت وذلك لا ينافي في تخصيص العام بالنسبة الى غير تلك الافراد اذ العام المخصص حجة في الباقي
كما هو تحقيقه فراجع ما في قولنا انه يجب في العمل بالعام البحث عن المخصص العمل به في جميع الافراد ويندفع الاشكال الظاهر
من جهة شيء الحقيقي وعلة بالتفحص عن المخصص بالكلية فاذا ظهر وجود مخصص ما ولا دليل على وجوب التفحص ازيد من ذلك
لا ظن ولا قطع لاحتمال الحقيقة الا مع احتمال وجود مخصص آخر راجح على عدمه بالخصوص وليس ذلك من اصل التخصيص
الراجح لسبب العلمية بل من جهة مطلق وجود المعارض للدليل فافهم ذلك فانه ما حصل تحقيق لك ان دعوى مثل هذا
الاجماع لا اصل له ولا حقيقة مع انه ورد في الاخبار ما يدل على ذلك مثل رواية سليم ابن قيس الهلالي
في عن امير المؤمنين ع حيث اجاب عن اختلاف اصحاب رسول الله وفي آخرها فان امر النبي ص مثل القرآن منه
ناسخ ومنه منسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله كلام له وجهان وكلام عام وخاص
مثل القرآن الى ان قال فما نزلت على رسول الله آية من القرآن الا اقرأنيها واملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني
تاويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها الحديث وفي معناها غيرها وظاهرها لزوم
معرفة الجميع فعند ملاحظته ان في الآيات والاخبار عاما وخاصا ولا يندفع الاختلاف والحيرة الا بملاحظتها
وانا ما مورون بمعرفة العام والخاص فكيف يقال انا لم نؤمر بالبحث عن الخاص والاحاديث الائمة مثل احاديث
الرسول وقد قال الصادق ع في رواية داود بن الفرقد المروية في معاني الاخبار انكم افقه الناس اذا
عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان ان يتكلم بجميع ما في كلامه كيف شاء ولا يكذب ويدل

على المطا

على المطالب الاخبار المستفيضة الدالة على عرض الاخبار المنقولة على الكتاب والعمل بما يوافقه الكتاب
وغيرها لا يعلم الا بعد معرفة علم الكتاب وخاصة ومعرفة ذلك في فهم الكتاب كما لا يخفى ومن الاخبار
فيستلزم ذلك لزوم معرفة عام الجزئي خاصة لكيفية وهو معنى البحث عن المخصص ولا يجوز حمل ارادة بعضهم فنقول
مضافا الى ما ظهر مما تقدم ان الاحاديث المجتمعة عندنا من الكتب الاربعة وغيرها اكثرها كان صدرها على وجه
من اصحاب الائمة من تلك الاصول بلا شك وريب ومع ذلك فالفروع المنتشرة في كتب الفقهاء الخالية عن النصوص
اكثرها كان مستندها الاحاديث مما وجد فيه النص بعينه بشيء وما لم يذكروه في كتب الفروع وما يبدو لنا فيها من
مخالفة ما ذكروه بل لا يقينا هي ولا يوجد فلو كان يلزم عليهم ع تبليغ احكام الجميع بالخصوص فيلزم انهم اعتمدوا
بالتقية فيها وفي ذلك لعدم تبليغ ذلك الخصوص في الجميع جرحا فظهر انهم ع اكتفوا في جميع ذلك بالاصول
الملقات التي تواتر عليها ان تلقى اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وهذه من اقوى الادلة على جواز العمل
بالظن في الاحكام الشرعية اذ غاية ما في الباب حصل الفروع من جزئيات اصول قاعدة ولا يريب ان دلالة
العام والقاعدة على جزئياتها ظنية فنقول ان الوجه للاصل والاصلين من اصحاب الائمة كان عالما بالاصول
الاصلية التي هي امهات المسائل مثل اصل البراءة وعدم جواز نقض اليقين بالشك وعدم العسر والحرج وعدم التكليف
بما لا يطاق واصالة الاباحة فيما لا ضرر فيه وقبح الظلم والعدوان والاضرار ونحو ذلك ويعبرون اليهم في جواب
مسائلهم كثيرا في الخصوصيات وكثيرا في العمومات الواردة في الكليات ولم يظهر من حالهم ان تلك العمومات الثانية
في الاصل والاصلين كانت اكثر بكثير لم يصلها ايدي التخصيص فلعل الرواة كانوا يعلمون ان مرادهم من تلك العمومات
الاستدلال على الباقي بعد التخصيص كما اشرنا وان الخاص بين له من خارج والتخصيص على جميع الجزئيات ليس بواجب
على ما بينت واحتمال وجود مخصص آخر غيرنا لعمومه لا يضر كما بينا لان الظن بالعدم كاف بل يكفي اصالة العدم
ح ولم يظهر من حال صاحب الاصل والاصلين انه يظن بوجود خاص او معارض في سائر الاصول وعلى فرض
البرت انه كان ممكنا من الرجوع اليه ولم يفعل وعلى فرض ذلك كان الامام اطلع عليه وقرره وكل ذلك

اوضاع لا يشتبه عليها بخلاف زماننا وان وجود المعارض في جملة الاخبار مما لا يداني ريب ولا يقربه شك
فكيف يقاس بزمان الاصحاب الائمة ولعمري ان امثال هذه الكلمات ممن تتبع الاخبار وعرف طريقة الفقه
والفقهاء مما يقضي منه العجب وما ذكرنا ظهر ان عدم امر الامام بتحصيل سائر الكتب لم يكن لاجل ان الفحص عن المخصص او
المعارض لا حاجة اليه مع قيام احتمال الراجح اذ لعله يعتمد الى ذلك بانه اذا اشكل عليه الامر في العام يرجع الى الامام
والذي في قوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الاستدلال انه نفى بالمفهوم التثبت عند مجيء العدل والحجة
عن المخصص تثبت واي تثبت وفيه ان الظاهر من الاية لزوم التثبت في خبر الفاسق الذي يفهم منه ارادة نفس ان
القطع او الظن في انه هل هو صادق او كاذب والبحث عن المراد من خبر العدل اذا كان محتملا لغير ظاهره
احتمالا مساويا ليس تثبتا في انه هل هو صادق او كاذب والحاصل ان خبر العدل لا يتامل في قوله من حيث احتمال
الكذب بل التامل والتثبت انما هو في فهم المراد ولم يظهر من الاية نفيه كما لا يخفى لا يقال ان هذا تقييد بخبر العدل
والاصل عدمه واطلاق الاية يقتضي عدم التثبت في خبر العدل مطلقا في نفي الكذب فقط لانا نقول يمنع الاطلاق
بالنسبة الى هذا المعنى حتى يطالب بدليل التقييد بل نقول المتبادر من الاية المقيدة وانكاره مكابرة مع انه لا مرد
على المستدل النقض بمجمل خبر العدل فان قيل ان المجمل خرج بالاتفاق وبحكم العقل للزوم الحكم من حمل الكلام على ما يصح
المحتملات والاتفاق هنا ولا يحكم العقل لعدم جواز ترجيح العموم لوجود المرجح من تبادر العموم لاحتمال الحقيقة
وايضا القول بكون العام مثل المجمل رجوع عن القول بكون الفاظ العام حقيقة في العموم قلت حصول الاجمال
من جهة تساوي احتمال ارادة الخصوص لاحتمال الحقيقة لا ينافي القول بكونها حقيقة في العموم كما في المجاز المشهور
عند من يتساوى عنده احتمال الحقيقة والتبادر الحاصل في المجاز المشهور للمعنى الحقيقي كما انه بعد قطع النظر عن الشهرة
فكك المسلم من التبادر هنا هو بعد قطع النظر عن شيوع غلبة التخصيص مع ان هنا فرقا آخر وهو ان العام
بعد ثبوت التخصيص في الجملة يكون ظاهرا في الباقي كما مر بخلاف المجمل والمشترك ولئن سلمنا اطلاق الاية حتى
بالنسبة الى الدلالة فنقول ان ما ذكرناه من الادلة على المختار يقيدها والا فلا ريب انه يصدق على كل

من خبر الذي

من خبري العدلين المتعارضين ولا ريب انه لا يمكن العمل حينئذ فظهر ان المراد من الاية ان خبر العدل من حيث انه
خبر العدل لا يجب فيه التثبت عن الصدق والكذب بل يجب فيه من حيث انه معارضه خبر عدل آخر فضلا عما كان
التثبت من جهة فهم المراد الثالث آية النفر ووجه الاستدلال انه اوجب الحذر عند انذار الواحد ولم يقيده
بالبحث عن المخصص ويظهر الجواب عنه ايضا مما مر من ان مناط القول المختار انه لا يحصل الظن بارادة المعنى الحقيقي للعام
الا بعد الفحص لا انه يحصل بسبب اصالة الحقيقة ولكن لا يكتفى بهذا الظن بل يوجب الظن الزائد بل نقول ان اصالة الحقيقة
ان افاد الظن فانما يفيد بعد قطع النظر عن شيوع التخصيص والمفروض انه غير منفك فلا معنى لمقابلته مختارنا
بانا نكتفي بالظن الحاصل من اصالة الحقيقة بل لا بد ان يقال ان الظن الحاصل من شيوع التخصيص ايضا وجوابه المنع
ثم ان مطلق الظن كاف والا فيشكل الامر لتفاوت مراتب الظنون بل تفاوت مراتب الظن المتاخم بالعلم ايضا
فلو قلنا بانه اطلق الحجج والشديد معا هنا غير متيسر غالبا وما امكن تحصيله فيه فيجري فيه الكلام الذي ذكرناه في تحصيل
العلم ثم ان الظاهر انه يكفي في تحصيل الظن تتبع كل باب تبوبوه في كتب الاخبار لكل مطلب وكما يظن وجود ما له
دخلية في المسئلة فيه من سائر الابواب وان كان في كتاب آخر مثل ان ملاحظة ابواب ابي المصابيح في كتاب الصلاة له دخلية
في احكام الطهارة وغسل الثياب وملاحظة كتاب الصوم له دخلية في احكام الاعتكاف ويحتمل في نحو ذلك هكذا وقد جاء
الان تتبع ذلك سهلا عندنا من جهة تاليف الكتب المبوبة مثل الكافي وبيت الاستبصار وزاد في ذلك اعانة
كتب الوافي للفاضل الكاشاني وكتب وسائل الشيعة للشيخ محمد ابي الحسن الحر العاملي اعظم الله اجورهم ولا بد في تحصيل الخصوص
من ملاحظة الكتب الفقهية سيما الاستدلالية منها ليطلع على موارد الاجماع ايضا وذلك مما يعين على الاطلاع
بحال الاخبار وخصوصها وعمومها ايضا سيما ملاحظة كتب المتاخرين من اصحابنا مثل المبسوط والمنتهى والتذكرة
وكذا وغيرها ولا يجب تتبع جميع الكتب الاخبارية من اولها الى آخرها في كل مسئلة وكل الكتب الفقهية مع انه مما يوجب
العسر الشديد والحرج الوكيد

المقصد الثالث فيما يتعلق بالخصص

اذا تعقب المخصص عمومات متعددة جملا كانت او غيرها متعاطفة بالواو او غيرها وصح عوده الى كل واحد فلا خلاف

المقصد الثالث فيما يتعلق بالخصص

فلا خلاف في ان الاخيرة مخصصة به جزما ان الخلاف في غيرها وفرعوا الكلام في الاستثناء ثم قالوا عليه غيره فذهب الشيخ
والشافعية الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع وفسره السيد بكل واحد واختاره ابو حنيفة
واتباعه الى انه ظاهر في العود الى الاخيرة والسيد رده الى انه مشترك بينهما فيتوقف لاظهور القرينة والنزاع الى الوقف
فلا يدرى انه حقيقة في ايهما وهذان القولان موافقان لقول ابي حنيفة في الحكم وان تخالفا في اللفظ لان
الاستثناء يرجع على القولين الى الاخيرة فيثبت حكمه فيها ولا يثبت في غيرها كقول ابي حنيفة لكن هو لا لعدم
ظهور تناولها وابو حنيفة يحكم بظهور عدم تناولها هكذا فجزم الصدر بعبارتين الاصوليين وليس مراده الحصر
الموافقة في تخصيص الاخيرة فان قول الشافعية ايضا موافق له في ذلك ولا ان غير الاخيرة باق على العموم على القولين
محمول على ما ظاهر لتحدا في تمام الحكم مع قول الحنفية ليس في التوقف والاشتراك بل مرادهم بيان موافقة القولين للقول
لابي حنيفة من جهة لزوم تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص غيرها وعدم التخصيص اعم من القول بالعموم فعدم تخصيص الغير عند ابي حنيفة
يحمل على العموم والعمل على ظاهر اللفظ وتاخذه الجمل على اصل الحقيقة وعندهما بالتوقف في التخصيص وعدمه لسبب عدم
معرفة الحال فتاخذه اما تصادم الادلة والاجمال الناشي من الاشتراك فيظهر ثمرة الخلاف بين الحنفية وبينهما في
امرين احدهما ان غير الاخيرة غير معلوم الحال عندهما ومعلوم الحال عند ابي حنيفة وثانيهما انه لو استعمل في
الاخراج من غير الاخيرة ايضا كان مجازا عند الحنفية حقيقة عند السيد رده ومحتملا عند الغزالي والجمع بين الفاضل
المدقق الشيرازي والمحقق حيث نفى الاشكال في موافقة القولين الاخيرين للقول الثاني في تمام الحكم وكان يجب
ان لا يعمل في غير الاخيرة اصحابهما الا على العموم لان له صيغة خاصة به دالة عليه دلالة معتبرة ولم
يتحقق في الكلام دلالة اخرى تعارضها ومجرد احتمال المعارض لا يكفي في الصرف عنها والا كان ذلك
قادحا على تقدير عدم الاستثناء ايضا والمفروض ان اصحاب المذهبين يجوزون التمسك في المسئلة الاخرى
بما ذكره وفيه انه لم يظهر من كلام الاصوليين نسبة ذلك الى اصحاب القولين ولا يظهر من كلامهم في بيان
الموافقة ارادة ما ذكره بل كلامهم على ما ذكرنا اولا والموافق مرادهم مجرد نسبة المخصص الى الجمل من حيث

بثوت

بثوت التخصيص وعدمه لا من حيث ارادة العموم من غير الاخيرة وعدمه مع ان مستند تلك الاقوال ان الخلاف
انما هو في البنية التركيبية من الاستثناء المتعقب للجمل كما يظهر من ملاحظة ادلتهم ايضا كما سيجيء فالقول بان
تلك البنية بين الرجوع الى الاخيرة فقط والرجوع الى الجميع ان العموم لم يبق على حاله في واحد منهما ومستند
كونه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة بقاء العموم على حاله في غيرها والمفروض ان الامر مردد بين ان المراد
من اللفظ هل هو العمومات المخصصة باحتمال ارادة المعنى الاول من المشترك او العمومات الغير المخصصة
باحتمال ارادة المعنى الثاني والشك في ان المراد من ذلك اللفظ هل هو العام المخصص او العام الغير المخصص غير الشك
في ان العام هل هو خاص ام لا فيجري فيه اصالة عدم التخصيص وليس في الشك من قبيل العام الذي لم يظهر له مخصص فيحكم بعدم التخصيص
والبحث حتى يقال ان له صيغة خاصة دالة على عمومه ولم يوجد له معارض فيكون العام مخصصا او غير مخصص جزما
مدلول اللفظ فيما نحن فيه والشيخ ان المراد ان المدلولين لا انه امر خارج عنهما يمكن نفيه باصالة الحقيقة
واصل عدم التخصيص وكونهما وظن ان ذلك واضح ولا يحتاج الى مزيد الاطناب وبالبنية اشار موضع مقابلة
ما نحن فيه بمبحث الجمع عن المخصص مقابلة بجواز العمل بالعام المخصص بالمجمل والحاصل ان القائل بالاشتراك
يتوقف عن العمل على العموم لانه لا يظهر عليه ان اريد من البنية المعنى الذي لازمه تخصيص الجمل او اريد منها المعنى
الذي لازمه تعميم ما سوى الاخيرة والمتوقف يتوقف لما لم يتعين عنده المعنى الحقيقي للبنية التركيبية حتى يبني
على اصل الحقيقة او الاشتراك مع انه يعلم ان اللفظ حقيقة معينة لا بد من الحمل عليه ولم يبق العمومات على حقيقتها
الاصلية حتى يعرض عن حال المعارضات الخارجية رأسا باصالة العدم وهذا قول اخص اختاره صاحب المعالم
وهو القول بالاشتراك المعنوي وحاصله ان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج واستعماله في اي فرد من افراد الاخراج
حقيقة بغاية الامر الاحتياج الى القرينة في فهم المراد لكون افراد الاخراج غير متناهية وذكر هذا القول
بل صريحه انه لم يعتبر البنية التركيبية حقيقة جديدة وزعم ان ذكر الاستثناء وارادة الجنس الاخراج عن كل
واحد حقيقة كما ان ارادة الاخراج عن الاخيرة فقط ايضا حقيقة فلا يتفاوت الحال بتعقبه لعام واحد

او المعلومات متعددة وتعيين كل فرد من افراد الاجزاء يحتاج الى القرينة لكن لا في قبيل قرينة المشترك اللفظي
فانه للتعيين لا للتفهيم ثم انه ره تمهيد لتحقيق احضاره مقدمة لا باس بايرادها مع توضيح منى تحرير
وهو اصطلاح وهو ان الواضع لا بد له من تصور المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا
كزيد لولده عمرو او الفاظا مخصوصة مقدرة تفصيلا كزيد وضع الدين والى الفضل له او اجمالا كوضع ما اشتق
من الحمد له مثل حمد واحمد ومحمود فيكون الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع له ايضا خاص
وهو ظاهر وان تصور معنى عاما كحصة جزئياته اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا خاصا او الفاظا معلومة بالتفصيل
او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما مثال
الاول الحيوان ومثال الثاني الانسان والبشر ومثال الثالث وضع المشتقات لما يعنيها مثل فاعل
لذات قام به الفعل والمراد بالوضع الاجمالي هو الوضع النوعي وقد يحصل اجمالي الالفاظ المشخصة في
الاوضاع النوعية كوضع فعال وفعول للمبالغة فيحصل الترادف في الوضع النوعي ايضا ولا ان يعين لفظا
خاصا او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا
اذ التوجه التفصيلي بذلك المفهوم العام لنوعها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا
مثال الاول الحروف فانها من الالة وعلى مثلا لوحظ في وضعها معنى عام يسمى هو الابتداء والاستعلاء
والاستعلاء ووضع تلك الحروف لجزئيات تلك المعاني مثل لفظ ابتداء هو لكل مفرد مذكر ومثال الثاني
ذي وتي وته لكل مفرد مؤنث ومثال الثالث الوضع النسبي للافعال الناقصة فانها باعتبار النسبة
وضعها حرفي نوعي اجمالي وان كان باعتبار المادة من القسم الاول من جزئيين الحيثيتين وضعها عام والموضوع له
عام وربما قيل ان وضع المشتقات من باب وضع الحروف ايضا الا ان ره هو غلط واضح ولا باس
بتفصيل الكلام فيه فنقول ان وضع المشتقات كاسم الفاعل واسم المفعول متصور على وجوه احدها ان يقال
ان وضع صيغة فاعل مثلا اي كل ما كان على زنة فاعل من اي مادة بحيث انما هو لكل من قام به تلك المادة

وبعبارة

وبعبارة اخرى كل واحد من الصيغ المبنية على زنة فاعل موضوع لمن قام به مبدأ ذلك الواحد يعني ضارب
موضوع لمن قام به الضرب وقاتل لمن قام به القتل وعالم لمن قام به العلم وهكذا وعلى هذا فالوضع عام والموضوع له
عام لان الوضع تصور معنى الوضع معنى عاما وهو كل واحد من الذوات القائمة بها احداث ووضع بازاء كل واحد منها
ما يثبت من ذلك الحدث على زنة فاعل وهذا خارج عن الوضع النوعي فانه قد لوحظ الالفاظ الموضوعة اجمالا
في ضمن الهيئة المخصوصة فقولنا زنة فاعل موضوع لمن قام به مبدأ ما يثبت منه في قوة قولنا كل ما كان على زنة
فاعل الى آخره فقد تصور الواضع الالفاظ اجمالا عند وضع الهيئة والثاني ان يقال صيغة فاعل وضعت لمن قام به المبدأ
يعني هذا الجنس من اللفظ وهو ما يثبت على فاعل موضوع لهذا المفهوم الكلي هذا كيف كان بقية لكن المراد بالعام في
الاول هو العام الاصولي وفي الثاني العام المنطقي لا يقال ان هذا يستلزم كون ضارب وقاتل وعالم مثلا موضوعا
لهذا المفهوم الكلي والمفروض خلافه لان معنى هذه المذكورات ليس هو نفس ذلك الكلي يعني من قام به المبدأ بل معناها
من قام به الضرب والقتل والعلم لانا نقول الذي يدل عليه الهيئة الكلي واما خصوصية قيام الضرب والقتل ونحوهما فهو من
مقتضيات المادة والكلام في وضع الهيئة واللفظ بواسطة الهيئة فالهيئة من حيث هي لا تدل الا على هذا المعنى
الكلي والثاني هو دلول المادة والثالث ان يقال لفظ ضارب موضوع لمن قام به الضرب وعالم لمن قام به العلم
وهكذا وهذا ايضا كذلك في كون الوضع عاما والموضوع له عاما لكن الوضع فيه منحصر من جهة ملاحظة الخصوصية
في اللفظ بخلاف الثاني فانه لم يعتبر فيه الخصوصية بل اعتبر العموم فوضعه نوعي وحقيقة الوضع النوعي يرجع الى بيان
قاعدة وجعل وضع المشتقات من قبيل الوضع الخاص بعيد اذا عرفت هذا فاعلم ان صاحب الاصول يسمى قالوا ان
وضع المشتقات فمن وضع الحروف والمبهمات من حيث ان الوضع للفظ فيها لتصور المعنى الكلي ووضع الالفاظ
بازاء خصوصيات الافراد ان الموضوع له في الحروف والمبهمات هو الجزئيات الحقيقية وفي المشتقات هو الجزئيات
الاضافية وحاصله ان الواضع حين الوضع تصور معنى كليا وهو من قام به مبدأ ما وضع بازاء الجزئيات الاضافية
يعني من قام به الضرب او القتل مثلا الفاظا مقدرة بالاجمال وهو ضارب وقاتل ونحوهما وفيه ما لا يخفى اذ

وبهيئة اذ الوضع ان كان غرضه تعلق بالوضع بالهيئة اي كان على زنة فاعل لمن قام به المبدء فانما وضع
لفظ ضارب مثلا لمعنى كلي منطبق وكما تشخص الكلي اللفظ في ضمن ضارب كذلك تشخص المعنى في ضمن قام به
الضرب ولا يستلزم وضعا جزئيا لمعنى جزئي بل لفظة ضارب من حيث انه تحقق فيها الهيئة الكلية موضوعة لمعنى
قام به الضرب من حيث انه تحقق فيه المعنى الكلي اعني من قام به المبدء ولا يلزم من ذلك تجوز في لفظة ضارب اذا اريد
به من قام به الضرب كما انه لا يلزم التجوز في اطلاق الكلي على الفرد مثل زيد انسان وبالجملة وضع اللفظ الكلي للمعنى
الكلي مستلزم لوضع اللفظ الجزئي للمعنى الجزئي لا ان اللفظ الجزئي موضوع للمعنى الجزئي بالاستقلال على ملاحظة المعنى الكلي
وان كان غرضه تعلق بوضع كل واحد مما كان على هذه الهيئة من الالفاظ في انما وضع كل واحد من افراد اللفظ
الكلي بعنوان العموم الاصولي اذا المعنى بدون ان يلاحظ من كلي ثم يضع للجزئيات الاضافية وكيف تلاحظ
الى ملاحظة المعنى الكلي في الوضع للجزئيات ح وما ذكروه من ملاحظة المعنى الكلي في وضع الالفاظ المتعددة بازاء الجزئيات
انما ينفع لو اريد بتصور الكلي جميع مشتقات الجزئيات ليمكن ان يوضع لجميعها لفظ واحد كهذا او الفاظ متعددة
مترادفة مثل ذي وذا وذه لكن الكلي والمعنى الكلي كلاهما جامعين لمشتقات الجزئيات وفيما نحن فيه
ليس كذلك لان لفظ ضارب يفيد معنى وقائل يفيد معنى آخر وهكذا اذ لا فائدة في تصور الكلي لذلك فالالفاظ
هنا موضوعة على الجزئيات الاضافية بخلاف اسماء الاشارة ثم انه يجب تمهيد المقدمة بني قوله على ان وضع
ادات الاستثناء من قبيل وضع الحروف علم والموضوع له هو خصوصيات الاخراج والمفروض ان المستثنى ايضا
صالح للعود الى الاخيرة والى الجميع وفرض الصلاحية بان يكون وضع المستثنى ايضا عاما سواء كان الموضوع له عاما
ايضا كالمشتقات والنكرات او كان الموضوع له خاصا كما لو كان من قبيل المبهمات ولا بد ان يكون مراده
مثل الموصولات او بان يكون مشتركا بين معنيين يصلح من جهة احدهما الرجوع الى الجميع ومن جهة الآخر للاخيرة
فقط مثل اكرم بني تميم وصلح بني اسد الا فارسا اذا فرض كون شخص من بني اسد مسمى بفارس وفرض عدم الفارس
بمعنى الراكب في جميعهم فلفظ فارس مشترك بينه وبين الراكب وانت خبير بان وجه صلاحية الاخير فيما ذكره بل يختلف

باختلاف

باختلاف الاوضاع والاحوال فقد يجري الصلاحية للجميع في الاعلام المختصة ايضا وفي اسماء الاشارة
ايضا اذا فرض اتحاد المستثنى منه مع اختلاف المجمل كما لو قال اضف بني تميم وخلعهم الا زيدا والا هذا
نعم لا يتم فائدة الاذن اختلاف المستثنى وان اتحد المحكم وايضا فرض كون المستثنى مشتركا على النهج الذي
ذكره يخرج الكلام عن محل النزاع اذ محل النزاع ما كان المخصص الى الان كيفيته بكل من العمومات ان بقية
والاختلاف بين ارباب الاقوال في تخصيص الاخيرة بالمستثنى الى هذه الكيفية التي يصلح للرجوع الى الجميع والريب ان في
الصورة المفروضة لا يمكن الحكم بالصلاحية او الاحتمال ارادة المعنى المخصص للاخيرة وهو المعنى الاصلي وهو لا يصلح
للرجوع الى غيرها سيما اذا لم يكن هذا شرط التخصيص اكبا ولا يجد تعيين ارادة المراكب بالقرينة والرجوع الى المجمل
فيه فيغني عن اعتبار الاشتراك في الصلاحية كما لا يخفى فانما يدخل في المجمل بعد نفي احتمال ارادة المعنى الاصلي اذ
يصير من باب الموضوع له بالوضع العام وان فرضت امثال اكرم بني تميم وضف بني خالد وخلع بني اسد الا زيدا بنا
على فرض وجود مسمى بزيد واحد في كل من القبائل ومسمى بزيد بين في بني اسد فهو وان كان اقرب من المثال
الاول لكنه ايضا خارج عن المجمل للزوم ارادة كل من العمومات على الاجتماع لا على البدل ولان الظاهر انهم
ارادوا صلاحية المخصص للقبيل لكل واحد لا صلاحية لفظة لارادة معينين يناسب لهما الاخيرة بحيث يكون
استعماله في الفرد الآخر للجميع بحيث يكون استعماله في الاخيرة فلا يليق بالموضوع ان يقال لفظ المخصص صالح
لان يراد منها يخص بالاخيرة ولا يمكن ارادته في غيرها وصالح لان يراد منه ما يخص بالجميع ولا يمكن ارادة الاخيرة
فقط منه لا ما هو المذكور في الشبه القدم في تجويز حمل النزاع من صلاحية مفهوم المخصص لكل واحد من العمومات
كما هو الظاهر من كلماتهم والعجب انه ره فرض حصول الاشتراك في هذه الصورة فقط وافترض على مخالفي الاشتراك
وقال وقد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك في هذه فقط فانه لا معنى وفي وضع المفردات غالبا
كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من المعنيين وفيه ان القائل
بالاشتراك يقول بان الاستثناء المتعقب للمجمل مشترك بين معنيين انه لا يعلم انه جاء اريد بذلك الاستثناء

الذي يصلح لكل من الامرين الاخراج عن الاخيرة والاخراج عن الكل لا يعرف ان لا يعلم انه هل اريد بالمستثنى
ما يصلح ان يخرج عن الكل وانما لا يصلح الا الاخيرة ويتبينان بعده بالجملة جوره وان اتعب بالى في التنقيب
والتدقيق واسس اساس التحقيق لكنه قد خلط عليه الثاني بعض الاخلال ولم ينبه امره الى الاتفاق في
الارتباط او المتهم هو فكري القاصر والله ولي السرائر والتحقيق عندي انه لا اشكال ولا خلاف فانه لم يوضع
ادوات الاستثناء لاخراج شيء خاص من مورد خاص بل الظاهر انها وضعت بوضع عام لكل واحد من الافراد
فوضع كلها حرفي وان كان بعضها اسما كغير وسوى واما الاتفاق في وضعها ايضا حرفي فان الاخراج انما هو باعتبار
النسبة وهو معنى حرفي والاسماء ايضا وان كان لها وضع مستقل لكنه لا بد ان يراد منها في باب الاستثناء
الحرفي والمستقل فيه بنفس الخصوصيات الاخراج وكون خصوصيات الاخراج جزئيا حقيقيا لا ينافي كون المخرج
امرا كليا كما لا يخفى والحاصل ان المعتبر في الكلام هو عموم الوضع فلم يتصور الوضع حين وضع تلك الادوات
خصوصية اخراج خاص بل يتصور عموم معنى الاخراج ووضع تلك الالفاظ لكل واحد من جزئيات الاخراج
ثم انه لم يثبت طريان وضع جديد للنسبة المركبة الحاصلة من اجتماع الجمل مع الاستثناء والاصل عدمه وعوده
الى الاخيرة مع تعقله ولم يثبت استعماله ولا جوازه معه في غيره وبيان ما ذكرنا متوقف على بيان امور الاول
ان وضع الحقائق والمجازات واحد وانه كما حققناه وبينا في مسئلة استعمال اللفظ المشترك في معنييه ومن التأمل
فيه يظهر ان وضع الادوات وكذلك وضع المستثنى لا بد ان يكون واحدا فلا يجوز ارادة اخراجين
من الادوات ولا ارادة فردين من المستثنى والثاني ان محل النزاع هو جواز كون كل من الجمل مورد الاخراج
على البدل لا كون المجموع مورده كما يفهم من تعبير المصنف لقوله ان نفي ارادة كل واحد على حدة او الجمع
ويؤيده المثال الذي ذكره السيد ره بقوله اضرب غلماني والقاصد قاني الا واحدا فان اخراج الواحد
من كليهما محال اذ لفظ واحد موضوعة لفردا ما وتخيير المخاطب في تعيين اي فرد يريد اذا قيل له جئني بواحد
لا يخرجه عن الفردية فلا يصلح جريان الكلام والبحث في هذا المثال الا بارادة واحد من الاصدقاء

وارادة من الغلمان فيتعين ان ارادة الاخراج بالنسبة الى كل واحد منهما في الواحد فح فيقول بانه يرجع الى الجميع
يقول ان المراد اضرب غلماني الا واحدا منهم والقاصد قاني الا واحدا منهم وان فرض المجموع لا كل واحد لكن في اخراج
واحد من المجموع الثالث ان الجمل قوله الا ثلثة لا الكل ولا الثلث ولا ثلثة الا بالدليل بمعنى لم اعمل هذه الا في الجمل
الا بالدليل مجاز واضح وخروج عن الاصل لا يصار اليه الا بدليل وايضا جعل قول القائل الا العلماء بعد قوله اضرب
بني تميم وابني بني اسد واشتم بني خالد راجعا الى المجموع انما هو لاجل ان المجموع المحلى باللام حقيقة في العموم وارادة علماء
بني خالد فقط منه اخراج الخصوص هو خلاف الاصل ولكن يعارضه لزوم تخصيص بني تميم وبني اسد او ارادة هذه الجماعات
من مجموع الجمل فالامر يدور فيه بين مجازات ثلثة اذ الحق فيقول كل استثناء يستدعي مستثنى منه واحدا والا لا بد
ان يكون كل من المستثنى منه والاستثناء والمستثنى واحدا ايضا فكما يجوز استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى كما حققنا
في محله والا اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي كما بينا فكذلك لا يمكن ارادة فردين من الماهية بالنكرة المفردة ولو على
سبيل البدل ولو فرض ارادة الارجاع الى اكثر من جملة فلا بد من ارادة معنى مفرد منتزع من الجمل ان بقية مثل هذه
الافعال او هذه الجماعات وكون ذلك وجه مجاز لا يصار اليه الا بدليل ولما كان القرب مرجحا لاخيرة فترجيحها
اليه من جهة انه فرد من افراد الاستثناء لا من حيث استعمال خصوصية الاخيرة ولا الحكم بالخروج في غيرها لكونه
خلاف الوضع وخلاف الاصل والحاصل انه اذا ثبت ضم الخارج كون المتعددة الباقية في حكم الواحد فلا اشكال
في الرجوع الى الجميع انها حقيقة ايضا وان حصل التجوز في بعض اجزاء الهيئة التركيبية كما اشرنا اليه في المباحث السابقة
ولكنه ليس من محل النزاع في شيء لان النزاع انما هو في ارادة كل واحد على البدل والا فلا وجه للارجاع
اليها لا حقيقة ولا مجازا وحاصل الفرق بينهما ما اشرنا اليه وما اشار اليه صاحب المعالم ره من انه يقول ان الواضع تصور
معنى الاخراج على المتعدد بعنوان العموم ووضع ادوات الاستثناء لكل واحد من خصوصيات افراده فيشمل المعنى
العام المتصور ما صدق على الاخراج عن المتعدد والواحد والاخراج عن المتعدد والمتعدد وعلى البدل وعن المتعدد

المقام الثاني في الواحد وعن متعدد واحد من المتعددات مثل الاجزاء فقط دون الخصوصيات الموضوعة بازائها كقيل
خصوصيات جميع هذه المفاهيم فاذا استعمل الاستثناء في اي من المذكورات كان حقيقة وان احتاج في التعيين
الى القرينة ونحن نقول ان الوضع يتصور من الاجزاء عن المتعدد ووضع اللفظ بازاء جزئياته وليس المعنى العام
المتصور الا مفهوم الاجزاء عن متعدد واحد سواء كان واحدا بالنوع او متعددات وليست بالواحد بمجاز اكهذه
الافعال ونحوه الجامدات والخصوصيات الموضوعة بازائها هي خصوصيات هذا المحل ويدل على اعتبار تبادر الوحدة
وعدم تبادر الاجزاء لجات المتبادرة لم يكن في المتبادرة مجازا ان صح وكانه لا يتبادر من نحو قولنا جاء رجل الا رجل
واحد وان كان قابلا للاستعمال في كل واحد من افراد الرجال ولا يجوز ارادة احاد كثيرة على التبادل من لفظ
رجل لكون وضعه احدا منا على ما حققناه فكذلك لا يتبادر من قولنا اضرب غلامي والواحد قائم الا واحد الاجزاء
واحدا ما في الصفات ومن الاضافات وانما خصصنا الاجزاء واجزائه من جهة خارجية مثل القرب او الاجماع والا لكان
رجوعه الى الاول فقط ايضا جائزا بتوان الحقيقة لانه كيف فرد من افراد الاجزاء واما ما اختاره صاحب المعالم ره
فلا يدل عليه دليل لمنع كون العام المتصور حين الوضع شاملا للصور المذكورة المتقدمة ودعوى الوضع لافراد ذلك
العموم الكلي اول الكلام لا يقال ان الوضع انما هو لافراد الاجزاء عن المتعدد وهو مطلق لا تقييد فيه وما ذكرته
من اعتبار الوحدة خلاف الاصل ولا دليل عليه والوضع ظاهر جواز استعماله في كل الافراد حقيقة لانا نقول
انا لا نقول بان الوضع اعتبر الوحدة حتى يلزم منه خلاف الاصل ولا دليل عليه بل نقول انه لم يثبت من الواضع
الا الوضع في حال الوحدة لا بشرط الوحدة نظير ما ذكرنا في مبحث المشترك فالاطلاق كيف وقد يحتاج الى الدليل
خلاف ما ذكرنا من كون المطلق لا مقيد لشرط الوحدة ولا بشرط عدمها فالكلام على التوظيف والتوقيف
مع انا ندعي التبادر ايضا وهو دليل الحقيقة فيما ذكرنا وقد ظهر مما ذكرنا بطلان ما ذكره صاحب المعالم ره بطلان
سائر الاقوال فيما ظهر مما ذكرنا ويظهر مما سياتي في نقل ادلتهم اتضح الحق وجوه ضعيفة اقربها وجه الاول
حين الاستفهام بان المتكلم هل اريد كل الاجزاء او الجميع وهو من نوع ما يحسن على القول بالوقف على القول

بالاشتراك

بالاشتراك المعنوي ايضا فانه اذا قيل لك جاء رجل الا من عندي يحسن ان تقول من الرجل والثاني ان الاصل
في الاستعمال الحقيقة ولا ريب في استعمال الصورة المفروضة في الاجزاء عن كل مرة كما في قوله تعالى او كلما جاءوهم
ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها ابدا لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين
تابوا والاجزاء عن الاجزاء اخرى كما في قوله تعالى ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه
مني الا من اغترف غرفة بيده حيث غير قرينة على التجوز فيه ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما مر في محله واحتج ثم صحيحة
بوجوه اقويها وجوه ثلثة الاول ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة في حكم المفرد وقرروه على وجهين الاول
ان الجمل في قولنا زيد اكرم اباه وضرب اخاه وقتل عبده في قوة قولنا زيد في قوة زيد ما لا في ان الكلام ان ما يلي
الجملة الواحدة من المخصصات يرجع اليها فكذا ما في حكمها وفيه منع واضح لان العطف لا يقتضي الا مشاركة ومغايرة
ما وجوب اعطاء كل ما هو في قوة شيء حكم ذلك الشيء مع والقياس بطلانه في اللغة والثاني ان حكم الجمل المعطوفة
حكم الالفاظ المفردة فان قلت اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب في قوة قولنا اضرب الذين اتصفوا بقتله
وسرقة وزناه وفيه منع ما تقدم من المنع ان ذلك مبني على كون ذلك متفقا عليه في المفردات والنزاع موجود
فيه كيف والثالث ان الاستثناء بمشيئة الله اذا تعقب الجمل يعود الى الجميع بلا خلاف فكذا الاستثناء بجامع
مع كون كل منهما استثناء غير مستقل وفيه ان كونه استثناء هم ولو سلم فالاجماع فارق وقد يجاب بان ذلك
في الشرط لا الاستثناء وذلك يوجب في الشرط شرطية والجواز في الشرط كلاهما ممنوعان وبيان كونه ليس بشرط
ان الظاهر ان الشرط هو المعلق كما مر فلا يرد ان فهم الكلام لا يراد به تعليق الفعل على المشيئة بلا ريب وكثيرا ما يذكر
في المنجزات المقطوع بفعلها وانما يذكر ذلك في جنب التسليم والتوكل وبيان الاعتقاد وبانه لا مناط عن
مشيئة الله وارادته وقدرته او من جهة امتثال الامر لئلا يفوت المقصود وبالجملة المراد منه غالبا ايقاف في
الكلام عن النفوذ والمضي فاذا قال افعل كذا غدا فهو جازم في نفسه بانه يفعله لكن يظهر من نفسه ان صدور الفعل
عنه لا يكون الا بمشيئة الله تعالى فهو جازم في الايقاع شاك في الوقوع لعدم اعتماده على نفسه وتوكيد ذلك

كلمة ان يصير الامر مضارعا انه يستعمل في الماضي ايضا مثل قولك حججت وزرت ان شاء الله تعالى مع انه خارج عن فرض المثال بل المراد
ومراده لحاق الحج والزيارة في نفس الحج والزيارة ومراده من التعليق بالمشية ان حصولها انما كان من مشية الله ولو تحقيقه ولما بان كونه
ليس انما مقصودا ان الف الكلمة بسبب استثناء وهو عدم اشتماله على شيء من ادواته ولو تكلف بتاويل الشرط بالاستثناء بان يتم معناه
الا ان لم يشأ الله تعالى فيعنه الكلام السابق في الشرط من ان المراد انما هو الايقاع عن النفوذ والمضي لا التعليق
نعم قد يستعمل هذه الكلمة في الشرط الحقيقي لو اريد به التعليق كما في صورة الشك وعدم حصول الاسباب الظاهرة الدالة
اللزوم بحصول المسببات مثل ان يتبادل عن جامع امرأته هل انعقد منك ولد في الرحم فتقول ان شاء الله انعقد
لم يشأ لم ينعقد وهذا ليس من باب المتداول في استعمال تلك الكلمة كما لا يخفى ثم انه لا يخفى على جماع المدعي في عموم هذه الكلمة
المفروضة في الجمع اذ ذلك مشكل لغوية والنقد والاجماع على ان مراد كل من تكلم بهذه الكلمة في الصورة هو الرجوع الى الجميع
سقط من الكلام الا ان يقال المراد الاجماع في كل ما ورد في كلام الشارع او يقال ان المراد لزوم حمل كلام
المسلم على ذلك لانه من توابع الايمان والتوكل والاذعان بهذا الامر الثالث ان الاستثناء صالح للرجوع
الى الجميع والحكم بلزوم البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان لفظ العموم لما لم يكن دالا على البعض الافراد او
من الاخر متساوية الجميع وفيه ان الصلاحية للجميع لا يوجب ظهوره فيه بل انما يوجب التحقيق ذلك والتعيين
موقوف على الدليل واخراج كلام الحكيم عن اللغوية وعن الاجمال يحصل بتخصيص الاخيرة وان لم يكن من باب التعيين بل لا
لاخراج الباقي عن العموم الذي هو المعتبر الحقيقة ايضا اذا كان موافقا للاصل ليفيد القياس بلفظ العموم في غاية
القرابة فان دلالتها انما هي بالوضع لا لرفع الحكم نعم يتم هذا القياس في مثل نكرة المشبهة والجمع المنكر
ونحوهما مما يرجع الى العموم في بعض المقامات كما بيناه في محله صونا لكلام الحكيم عن اللغو بقدر الامكان لانه لا يخفى ما في
الفائدة فاذا حصل الفائدة بالافراد الباقية وقال مرتب الجمع فلا ضرورة الى الحمل على الجميع وقد يتوهم على القول
بالاشتراك ان الظاهر هو العود الى الجميع فلا يتوقف على القرينة نظرا الى علية الوقوع وهو مع ما فيه من العلية
غير واضح الماخذ وقد اشرنا في تحقيق معنى التبادر ان الظهور الحاصل من العلية في جانب المجاز وترجيحه على الحقيقة او التوقف

في ترجيحه

في ترجيحه هو احتمال حصول التوقف في ترجيح المجاز الراجح المشترك على الحقيقة النادرة ولكن اغلبية استعمال المعنى نعم ترجيحه حصول
معاني المشترك لا يوجب ترجيح ارادته وان تبادر الذهن الى الفهامة عند الاطلاق ولم نقف على قائل به والتحقيق
ملاحظة الغلبة في جانب المجاز وترجيحه على الحقيقة او التوقف في ترجيحه هو احتمال حصول الثقل وهجر الحقيقة وهو
منتف فيما نحن فيه اذ كثرة استعمال لفظ العين مثلا في الباصرة والجارحة لا يوجب ضعفا في دلالتها على الذهب
وكونه من مجازيها الحقيقة والاستعمال في المعنيين الاولين لم يحصل من جهة مناسبة في المعنى الثالث لهما وعلاقة
كما كان ذلك في المجاز المشهور فافهم ذلك اصح الحنفية بوجوه منها ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة
الحكم الاول فالدليل يقتضي عدم تركه العمل به في الجملة الواحدة لرفع محذور الهندرية فيبقى الدليل في باقي الجمل
سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة واعترض عليه بانه
ان كان المراد في لغة الاستثناء للاصل انه موجب للتجوز في لفظ العام فهو مسلم بما على مذهب الجمهور ولكن يعلله
في لغة الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم الاول على قول من الاقوال في وجوه تقرير الجملة الاستثنائية كما سابقا
وايضا تعليل ترك العمل في الجملة الواحدة بدفع محذور الهندرية غلط لدلالته نفي الواضح وخصوصية النوعية
على جواز الخروج عن اصالة الحقيقة الى المجاز عند قيام القرينة مع ان تخصيص الجملة الاخيرة مقطوع به ولا حاجة
فيه الى التمسك برفع الهندرية لانه لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل لجاز في المنفصل في النطق عرفا
ايضا وان كان المراد ان ظاهر حكم المتكلم بالعام ارادة العموم وارادة العموم اقرار والاستثناء مستلزم للانكار
بعضه ولا يسمع الانكار بعد الاقرار فالاستثناء مخالف للاصل ففيه هذه القاعدة وان ارادة العموم بعد
ما بينا من الظهور مستصحبة والاستثناء مزيل له فهو مخالف للاستصحاب ففيه ان المتكلم ما دام متشاغلا بالكلام
ان يلحق به ما شاء من اللواحق فلا يجوز ذلك مع ان يحكم بارادة العموم حتى يتم الكلام ولو كان مجرد صدور اللفظ
مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التقرير بخلافه قبل فوات وقته منافيا له ووجوده ويمشي ذلك
الى الاخيرة ولا يندفع في ذلك دفع محذور الهندرية لما مر فما لم يقع الفراغ لم يتحقق مع الحكم بارادة

بحقيقة لغة، مجال الاحتمال لكن لما كان تعلقه بالاخيرة متحققا للزومه على كلا التقديرين فجزم به ويمسك عن تعلقه
المتعلق بالباقي في الاصل وليس هذا من القول بالاقتصاص بالاخيرة في شيء اقول ويمكن تقريب الاستدلال على كلا التقديرين
في الجملة اما الاول فمقول في تقريره ان المراد بالجملة الاولى فمقول في تقريره ان المراد ان الجملة الاستثنائية لما كان
ظاهرها الشامل فاذا اخراج الكلام عن ظاهره باحدى التقديرات المتقدمة في محله فالغرض من التعليل ان
الداعي على التجوز هو مخالفة الاستثناء للحكم الاول لظاهر كما صرحوا به في محله لا مخالفة لنفس الامرية فمنع المخالفة
النفس الامرية بعد القول بالتجوز الناشي عن توهم المخالفة وحصول المخالفة الظاهرية غريب واشكال العلة بمثل هذا
الاعتراض عجيب فضلا عن هذا فيمكن تعميم العنوان ايضا بان يقال ان الاستثناء خلاف الاصل يعني موجب لخلاف الظاهر
لانه بظاهره مخالف للحكم الاول فيلزم فيه ارتكاب خلاف الظاهر سواء كان ذلك هو التجوز في لفظ العام او احد
الامرين الاخيرين ولا ريب ان كليهما خلاف الظاهر ثم ان المستدل لا ينكر ثبوت الرخصة من الوضع وان كان
الاستثناء وضع للاخراج عن المتعدد وانه يصير قرينة للمجاز لكن القدر المسلم الثابت هو ما تعلق بمتعدد خاص
واما لو ورد استثناء محتمل للمتعددات ولم يعلم متعلقه فلم يظهر من الوضع الرخصة في تعلقه بايها لكن قوعه
في كلام الحكيم لا بد ان يكون لغرض مفيد من باب الحمل على العقل الحاكم بنفي اللغو عن كلام الحكيم يحكم برجوعه الى واحد
من المتعددات لا ازيد منها لان مقتضى الاصل عدم التعلق بالكل ورفع الهندرية تحصل بالارجاع الى الواحد
ثم يتعين ذلك البعض ايضا يحتاج الى دليل يتمسك فيه بالقرينة والعقلية وما الاجماع ونحو ذلك فالتمسك
برفع الهندرية ليس لاجل تصحيح اصل التعليق في الاستثناء فانه لا ريب انه من جهة الوضع وكذا يحقق الاخيرة
ايضا ليس من جهة رفع الهندرية لرفعه بغيره ايضا بل انما هو من جهة الاقترانية ونحوها فههنا مقامات
ثلثة اعتبرها المستدل واغفل منها المعترض اما الاولى التي ذكرها المعترض فهي انه ان عدم كون الاستثناء
المنفصل عن المنطق انما هو لعدم ثبوت الرخصة من الوضع في اصل تعليق الاستثناء في شيء ما على ترتيب
الكلام فيه غلط مخالف لضوابط الوضع بخلاف ما نحن فيه فان استعماله بعد العمومات المتعددة صحيح واورد

في كلام المعترض

في كلام المعترض، لكنه لغة الاجمال فضلا عن مثل المجملات فلا مدح لرفع القبح عن الكلام ورفع لزوم تاخير البيان
عن وقت الحاجة من الارجاع الى المجملات والتمسك في نفيه عن اكثر منه بالاصل والاكتفاء بالاخيرة انما هو
للدليلين واما التقرير الثاني في مقتضاه ان توهم التناقض فظهور المخالفة للحكم الاول في الاستثناء فصار
سببا للعدول عن القاعدة وهو ان لا يسمع الانكار بعد الاقرار فلما كان ظاهر الجملة الاستثنائية سماع الانكار
بعد الاقرار مثلا فصار مخالفا للاصل فعدل عنه في جملة واحدة لرفع الهندرية الى آخر ما ذكره في التقرير
الاول وتحريره والفرق بين التقريرين مع ان مقتضاهما واحد لان فهم العموم ليس من اجل كون اللفظ
حقيقة فيه فان هذه القاعدة غير مختصة بالحقيقة وان اتفق منا موردها فقد يحصل الاقرار والاعتراف اتفاقا
بلفظ مجازي فمخالفة الاعتراف ومخالفة للقاعدة سواء دل على الاعتراف باعتبار الحقيقة او غيره
كما ان دلالة مجاز الحقيقة والمجاز قد يكون بالحقيقة وقد يكون بغيره فاختلف التقديران مفهوما
وان اتحد مصداقهما فيما نحن فيه في العام الذي لفظ حقيقي والمجاز بينه في مخالفة الاستصحاب فهو غلط
فاحش ولا يمكن تطبيقه الا على الاستدلال البدائي وهو خارج عن المتنازع فيه كما لا يخفى ولا يمنع الاستصحاب
ظهور الارادة فيه كما لا يخفى واما ما ذكره المعترض في دفع هذا التقرير فمما لا يمنع ظهور الارادة وان منع
بانه اذا احتمال ذكر المعنى في لا يخرج الحقيقة عن الظهور في معناها الحقيقي وينافي ذلك لعلهم الخفي في الاستثناء
وخلاف ظهور السياق فيه ولا ريب ان انتفاء احتمال التجوز لا يحصل بعد انتهاء الكلام ايضا لاحتمال الفصل
المنفصل فوجود الاحتمال باق وان الكلام لم ينته غير مضر بظهور الدلالة على الحقيقة مع انه لا يحتمل انكار ظهور
الارادة في هذا التقرير مع قبول ان التجوز خلاف اصل الحقيقة في التقرير الاول لان مفهوم الاصل في
اللفظ الحقيقة ان اللفظ الذي له موضوع له معين واستعمل في شيء لم يظهر لك مع الابداء ان يحمل على معناه
الحقيقي ما لم يكن قرينة على خلافه وتحقيق ما ذكرناه في مقدمات المباحث السابقة من ان المقصود في الوضع
هو غرض التركيب لا ينافي ما نقول هنا لان التركيب يتم بقول القائل اكرم العلماء ولا يتوقف فهم معناه التركيبي

لمتى جعل متعددة لبدء ومحل استثناء عقيب الكل ثم الكلام النحوي وان لم يتم الكلام الاصطلاحي لعدد المعيار
في محل الوزم هو الاول وان كان للمتكلم رخصة في جعل اللواحق مربوطة بالسوابق وذلك لا يوجب عدم ظهور
الحقيقة في معناها ولا نقول ان مجرد صدور اللفظ يوجب الجزم بارادة الحقيقة حتى يأتي فيه التصريح بخلافه بل نقول
ان ظاهره ارادة الحقيقة والحكم به حكما ظنيا لا قطعيا وادلجاء المنافي في تتمة الكلام فيكشف عن بطلان
الظن ويتجدد للنفس تصديق جديد بارادة المعنى المجازي ولا غائلة فيه اصلا واما قوله فما لم يقع الفراغ
لم يجز الى آخره ففيه ما فيه وهو مناف لما تقدم من المعترض فانه قال سابقا ايضا انه لا يحكم بالحقيقة حتى
يتحقق الفراغ وينتفي احتمال غيره ولا ريب انه بعد الفراغ عن ذكر الجمل والشروع في ذكر الاستثناء لا ينتفي
احتمال التخصيص كما هو المفروض فما معنى التقييد غير الاخيرة على تحديده تمسكا بالاصل وما معنى الاصل هنا وقد عرفت
بطلان ارادة الاستصحاب منه وكذلك القاعدة على مذاق المعترض فلم يبق الا الظاهر اعني اصل الحقيقة اذ ليس كل
عموم موافقا لاصل البراءة حتى يقال انه هو المراد والتحقيق في الجواب ان هذا الدليل لا يدل على مدعاهم
بل هو موافق لما اخترناه من الاشتراك المنوي وان ما ذكره مستدل قرائن لتعيين احد افراده واين هذا
من اثبات كونه حقيقة مخصوصة في الاخراج عن الاخيرة فهذا دليل ما اخترناه في المسئلة بلا قصور
ولا غائلة ومنها لو رجع الى الجميع لرجع في قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة
شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا
مع انه لا يسقط الجلد بالتوبة اتفاقا وخلاف الشيعي لا يعبأ به وفيه ان مطلق الاستحالة لا يدل على
الحقيقة فلا ينافي ذلك كونه حقيقة في الرجوع الى الجميع والخروج عن مقتضاه في الجلد لدليل خارج
وهو الاجماع وانه خص الناس فلا يسقط بالتوبة مع انه لا يدل الاختصاص بالاخيرة لقبول الشهادة
بعد التوبة الا ان يكون المستدل ومنها ان الجملة الثانية بمنزلة السكوت فكما لا يرجع المخصص بعد السكوت
والانفصال عن النطق الى ما تقدم فكذلك ما في حكمه والجواب المنع ودعوى انه لم ينتقل عن الجملة الاولى

الا بعد

الا بعد استيفاء الغرض منها اول الكلام ومنها انه لو رجع الى الجميع فان اخرج كل واحد منها استثناء لزم
خلاف الاصل والا فيكون العامل في المستثنى اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العوامل على معمول واحد في اعراب واحد لنفي
سيبويه عليه ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على اثر واحد واجيب باختيار الشق الثاني ومنع كون العامل
في المستثنى منه بل هو ارادة الاستثناء كما هو مذهب جماعة من النحاة لقيام معنى الاستثناء به والعامل ما يتقوم
به المعنى المفتقر للاعراب ولكونها ثابتة عن استثنى كحروف الندا على ادعائنا لكن يمنع اجماع ابن طلحة
على معمول واحد ولا حجة في نفي سيبويه لاحتمال ان يكون ذلك منه اجتهاده لا من نقله كما ان رواية الثقة حجة على
غيره لا اجتهاده ورأيه مع انه معارض بما نقل عنه من تجويزه كون قام زيد وذهب عمرو الظريفان مع انه
قائل بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف ولفظ الكافي على الجواز وكذلك تجويز الفراء لتشريك العاملين
في العمل اذا كان منشأهما واحدا وربما يؤيد الجواز بمثل هذا اعلوها من عدم جواز اعلائهما عن الضمير ولا
يخفى بعدها به فيتعين ان يكون مجيء احد وفيه تكلف لاحتمال ان يقال انها كالكلمة الواحدة وهو مع احتمال
ان يكون حاصل صفة لمحلو لا جزء جزء واما حكاية عدم اجتماع المؤثرين المستقلين فيه فالا يخفى ان العلل
الاعرابية كالعلل الشرعية معرفات وعلامات لا علل حقيقة ولا ريب في جواز اجتماع المعرفات اقول ويرد عليه
مضافا الى ما ذكر السقف بصورة التجوز فلا تشمل الدلالة المذكورة في الاخراج عن الجميع فيكون مجازا على
رأي المستدل ولم ينقل عنه بطلان الاستحالة فيعود المحذور عليهم ولا يمكنهم دفع ذلك بالتزام الاضمار مع كل منها
من جهة انه نفس التجوز الذي ذهبوا اليه فان المراد بالتجوز المبحوث عنه هو استعمال اللفظ في غير الاخراج بشيء
من عام واحد في الاخراج عن العمومات المتعددة على التبادل وهو لا يستلزم الاضمار مع كل واحد فالاضمار خلاف
اصل آخر يجب التحرز عنه على القول بالمجازية ايضا ثم ان المقيم التجوز وبيان العلاقة في هذا المجاز دونه خرط
القتاد ولا يبعد جعله من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل اذ الاخراج عن الاخيرة ليس جزءا من الاخراج
عن كل واحد كما لا يخفى واما التجوز بارادة الجميع من حيث المجموع فهو خارج عن المتنازع مع ان هذه العلاقة شرطها

وهو مفقود ولا العكس بتقريب ان يقال انه موضوع للاخراج المخصوص وهو الاخراج عن الاجزاء فاستعمل في اخراج
المطلق اذ مل للاخراج عن الاجزاء والاخراج عن غيرها فان جزء الموضوع له هو مطلق الاخراج اي الماهية
المبهمة ولا ريب انه لم يستعمل فيه بل استعمل في فرد خاص آخر منه وهو الاخراج عن كل واحد وهذا ليس من باب
اطلاق المشترك على مشتركه الا ان ان الشقة ماهية مشتركة بينها وبين غيرها كما يقال في ثقات الحيوانات
ومع ملاحظة هذا النوع من العلاقة يصح استعماله في كل شقة بمجاز فما نحن فيه لعدم جواز استعماله في كل
اخراج نعم لو فرض الكلي الذي هو جزء الاخراج عن الاجزاء هو القدر المشترك بينه وبين الاخراج عن الجميع لتم
ما ذكره وليس فليس وما ذكرنا كيفما يوهن هذا القول ويضعفه هذا كله مع انه لو تم هذا الاستدلال لاقتضى
ما اشرنا اليه في المسئلة الخلافية فانا لا نقول بجواز رجوعه الى كل واحد لا حقيقة ولا مجازا ومنها ان الاستثناء
يرجع الى ما يليه دون ما تقدم اتفاقا فاذا قال القائل ضربت علي الا الثلثة الا واحدا كان الواحد المستثنى
راجعا الى الجملة التي تليه دون ما تقدمها اتفاقا فكذا في غيره دفعا للاشتراك وفيه اولا ان الكلام في الجملة
المتأخرة لا غير مسلم لكن الاتفاق فارق مسلم لكن الكلام في المقيس عليه موجود مع جهة لزوم التبعية لوقوعه
الى غير الاخيرة ايضا لانه لو رجع مع الرجوع الى الاستثناء الاول الى المستثنى منه ايضا لزم ان يخرج من المستثنى منه
مثلا وداخل فيه فيبقى الاستثناء الاخير لغوا كما لو قال له علي عشرة الا ثلثة الا واحدا فالكلام بعد استثناء الثلثة
اعتراف بالسبعة واذا اخرج من الثلثة واحدا بالاستثناء الثاني يرجع الاعتراف الى الثمانية ثم اذا رجعناه الى
العشرة ثانيا فيخرج من العشرة ليكن واحد ويصير اعترافا بالسبعة وهو المستفاد من الاستثناء الاول فيبقى
الاستثناء الثاني لغوا وحجة القول بالتوقف هو تعارض الادلة وعدم ظهور شيء مرجح لاحد الاقوال
عنده ثم انك اذا احطت خبرا بما ذكرناه تقدر على استخراج الادلة على حكم سائر المصنفات وان الكلام فيها
واحد فلا حاجة الى الاعادة

اذا تعقب العام غير يرجع الى بعض ما يتناوله فقيل بالتخصيص
وقيل لا وقيل بالوقف وذلك مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى ان قال وبعولتهن

احق بردهن

احق بردهن فان الضمير في قوله تعالى بردهن بل في بعولتهن للرجعيات فعلى الاول يكون الرجعي بعضا من على الثلثة
يعم البائنات وعلى الثاني يتوقف واحتج المثبتون بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له يخصص في لغة الضمير الرجوع
اليه فلا بد من تخصيص العام لئلا يلزم الاستخدام فانه وان كان واقعا في الكلام لكنه مجاز واحتج الآخرون بان قوله
عام يجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل دليل على تخصيصه ومجرد احتمال الضمير الراجع في الظاهر اليه لا يصلح لذلك لان كل منهما
لفظ مستقل فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره خروج الآخر واحتج المتوقفون بتعارض المجازين وتساقطهما
وعدم المرجح وقد يقال في ترجيح الاول وهو ان عدم التخصيص مستلزم للاضمار لان المراد من قوله تعالى وبعولتهن البعولة
بعض والتخصيص اولى من الاضمار وقد يجاب عنه بان الضمير كناية عن البعض فلا اضمار فالامر مردد بين التخصيص والمجاز
لا التخصيص والاضمار ولا ترجيح للتخصيص على المجاز وقد يقال ان ذلك مردد بين التخصيص ولا وجه لترجيحه على الآخر
وفيه ما فيه اذ المراد المجازي حاصل من حرف الضمير على ظاهر وضعه وهو المطابقة للمرجع وهو لا يستلزم كونه من باب التخصيص
وان اتفق كقصة في عنه في بعض الاحيان مع ان العموم غير مسلم في الضمير فان وضعه للمرجع لا غير فالاولى التمسك
بترجيح التخصيص على مطلق المجاز وقد يرجح الثاني بانه يستلزم مجازا واحدا في الضمير بخلاف الاول فان مجازيته
انما يستلزم مجازية الضمير ليكون فيتعدد المجاز وقد يجاب عن ذلك بانه مبني على كون وضع الضمير لما كان للمرجع
ظاهرا فيه حقيقة له لكن لا نسلم انه حقيقة فيما هو مراد من المرجع ولو كان معنى مجازيا وفيه ان الضمير وان كان حقيقة
في المراد ولكن نظ اللفظ كما ثبت في المراد فهو المعيار فالمعتبر فيه هو ظاهر اللفظ اذا عرفت هذا فالاظهر عندي هو القول
الاوسط وبيانه يتوقف على ذكر فائدة وهي الاولى ان فيما يكون الاصل في الضمير المطابقة للمرجع وكون وضع الضمير
في الاصل لما هو ظاهر فيه حقيقة له المراد منه عرفا وذلك لان وضع الضمائر قد عرف انه من قبل الوضع للضمير
الاصل العام وان الموضوع له فيها كل واحد من خصوصيات الافراد لكن بوضع واحد اجمالي وقد ذلك فيتاز عن
المشترك كما اشرنا في اول الكتاب فيقال الفرد المذكر الغائب اذا استعمل في كل واحد من افراد المذكر الغائب
يكون حقيقة وكذلك اسم الاشارة مثل هذا لكن يحتاج في افادة المعاني الى القرينة نظير استعمال النكرة في الفرد

المعين فيخ المخاطب فلا دخل لحقيقة المرجع ومجازه في الضمير بهذا المعنى نعم لما كان المعتبر في وضع الضمير الغائب مثلا
معهودية المرجع بين المتكلم والمخاطب ولو بمعونة الحال والمقام فلابد ان يستقل ضمير الغائب في المفرد المذكر
الغائب المعهود والمعهود ان كان باللفظ الذي اريد به المعنى الحقيقي او كان غير لفظ المتقدم او بلفظ مجازي
مقرون بالقرينة فلا اشكال في تحقق الوضع الاصلي ووروده على مقتضاه واما اذا كان المرجع لفظا له حقيقة
واريد به المعنى المجازي فلما كان في معنى اصل الحقيقة محمل اللفظ على معناه الحقيقي فيقتضي ذلك الاصل ان المراد
من ذلك اللفظ كان ظاهرا فيه ويحصل العهد بينهما بدلالة الظاهر فاذا دل القرينة على ارادة خلاف الظاهر
منه لبعد ذكر الضمير فيتوقف في عدم معهودية المرجع وذلك ليتلزم استعمال الضمير في غير ما وضع له وهذا معنى مجازية
الضمير اللازمة على تقدير العام وبما ذكرنا تقدر على فهم المجازية في سائر الزوائد والاقسام الذي يحصل لضمير
ارادة بعض افراد الموضوع له من سائر الطرائق والحاصل ان مقتضى وضع الضمير الغائب رجوعه الى متقدم معهود
مفهوم بينهما بالدلالة الحقيقية او الحاصلة بالقرينة واذا ظهر بعد ذكر الضمير خلاف مقتضى العهد والدلالة
ظهر كونه مجازا الثانية انك قد عرفت سابقا ان الكلام مع احتمال عروض ما يخرجه عن الظاهر من
اللواحق وبناء حمل الخاص اللواحق لا يخرج اللفظ الظاهر في معنى مثل العموم عن الظاهر حتى يثبت تعلق اللواحق
به واخراجه عن الظاهر فالعام المذكور او الظاهر في معناه الحقيقي حتى يأتي ما يحقق كونه مخصصا له وما يتوهم ان ذلك
ينافي عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ومقتضى ذلك التوقف عن الحكم بارادة الحقيقة عن العام حتى يتم
الكلام فلا يحكم بالظهور في معناه الحقيقي الا بعد انتفاء احتمال ارادة المجاز ففيه ان البحث عن وجود المخصص وعدمه
غير البحث عن كون ذلك الشيء مخصصا ام لا والذي يقتضيه تلك القاعدة هو الاول لا الثاني وايضا فاحالة
الحقيقة يقتضي الحكم بظهورها في المعنى الحقيقي وعلة التخصيص تقتضي الحكم بعدمه فهو مراعى حتى يتخصص وبعد التخصص
والتأمل في ذلك الذي وقع في الكلام من اللواحق المخصصة ام لا فاذا لم يحصل الظن بالتخصيص حكم باصل
الحقيقة وبالجملة الذي يغير باصل الحقيقة وهو ظن التخصيص لا يجب اعمال اصل الحقيقة الظن بعدم المخصص

بل عدم الظن

بل عدم الظن بكلاف هذا مع انا لو فرضنا التخصيص من الخارج وثبت تخصيص آخر فلا وجه للتوقف
بعد ذلك كما اشرنا في القانون السابق وكذلك لا يحصل الظن بالعدم من الخارج وثبت تخصيص آخر فلا وجه للتوقف
بل لا وجه للتوقف بعد ذلك كما اشرنا وبقي الاشكال في كون اللاحق في الكلام مخصصا وبالجملة فرق بين
توقف العام عن العمل حتى يحصل الظن بعدم المخصص الواقع وبين توقفه عن العمل حتى يحصل الظن بعدم كونه
مخصصا من اللواحق في الكلام او غيرها مخصصا له والكلام انما هو في الثاني اذ المتبادر هذا المعقول في توضيح
جميع المقامات المذكورة فيما مضى فيه انه اذا اتيد في الكلام بذكر العام مثل لفظ المطلقات فنقول ان الظاهر
العموم واذا قيل يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فنقول ان المراد منه غير المدخولات وغير البائنات مطلقا
الاقوى فيبقى العام ظاهرا في الباقي اذ مرادنا من اصل العموم اعم من الحقيقة الاولية او الظهور الحاصل في الباقي
وان قلنا بمجازيته في الباقي كيف في المطلقات ايضا ظاهرة في ذوات الاقراء مطلقا ذا قيل وهو الحق
بردهن علمنا ان الحكم بالرد مختص بالرجعيات لكونها لم يظهر من ذلك ان المرجع او الاهل ان هو الرجعيات او الاعم
فاصل العموم كما له وان كان المراد به تمام الباقي في نفس المدلول فلا دليل على تخصيص العدة بالرجعيات وعدم ثبوت
الارجاع كاف ولا يجب ثبوت العموم فظهر ان احتمال كونه مخالفا للضمير مخصصا للمرجع لا يغير ظهور المرجع في العموم
مع انه يمكن القول بان قاعدة لزوم مطابقة الضمير للمرجع كيف عام ويمكن ان يكون مخصصا بما سبقه لها هو بناء في
حمله على معنى قاعدة المطابقة هذا مع ان الظاهر اصل والضمير تابع والدلالة الاصلية اقوى من الدلالة التبعية
والتوقف في الاضعف اسهل

لا خلاف في ان اللفظ الوارد بعد سؤال او عند وقوع حادثة
يتبع السؤال وتلك الحادثة في العموم والخصوص اذا كان اللفظ غير مستقل بنفسه بحيث انه يحتاج الى افهام السؤال
اليه في الدلالة على معناه لا لذاته وباعتبار الوضع كقوله ع وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا
جف فقيل نعم فقال فلا اذن ويجب العرف مثل قوله لا آكل في جواب من قال كل غدا فان اهل العرف يفهم
تقييد الجواب يعني لا آكل عندك وكذا لو كان مستقلا مساويا للسؤال في العموم والخصوص مثل ما لو قيل ما على الحاج

في نهار رمضان فيقول على المجامع في نهار رمضان الكفارة او حض عن السؤال مع دلالته على الحكم الباقي على سبيل
التشبيه مع كون السامع من اهل الاجتهاد وسعة الوقت لذلك لئلا يفوت الغرض كما ان يقع في جواب السؤال
عن الزكوة في الخيل في ذكور الخيل زكوة او ليس في اناثه زكوة فان الاناث لما كانت من محل التحول تحقق اشتباهها
في الذكور بثبت في الاناث بطريق الاولى ومن يقول في الاناث ينفي عن الذكور كذلك ولو كان العام منه في غير
محل السؤال مثل قوله ع وقد سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته فان السؤال عن الماء والجواب عن الماء وعن
الميتة فيقع عموم الجواب في القسمين ليكفي لعدم مانع من ذلك ولما كان اللفظ اعم منه في محل السؤال مثل قوله ع
وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وقوله لما مر بشاة ميتة
على ما رواه العامة ايما اهاب دبغ فقد طهر فاختلفوا فيه والحق كما هو مختار المحققين ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
المحل او العبارة اخرى السبب لا يخصص الجواب وقيل ان السبب يخصص الجواب لنا ان المقتضي وهو اللفظ الموضوع للعموم موجود
والمانع عنه مفقود وما يتصور مانعا سيبطله اهمال العلماء والصحابة والتابعين على العمومات الواردة على اسباب
خاصة بحيث يظهر منهم الاجماع على ذلك لا يخفى ذلك على من تتبع الآثار وكلام الاخبار واحتجوا بانه لو كان عاما
في السبب وغيره لفاتت المطابقة بين جواب السؤال وفيه ان المطابقة انما تحصل بافادة نقض السؤال والزيادة لا تنقض
ذلك مع ما فيه من كثرة الافادة وبانه لو كان يعم غير السبب لجاز تخصيص السبب واخراجه بالاجتهاد كما يجوز في غيره
والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه ان عدم جواز اخراج السبب انما هو لاجل انه بمنزلة المنصوص عليه المقطوع به وبانه
لو لم يخصص السبب لما كان لنقل السبب فائدة مع انهم بالغوا في ضبطه وتدوينه وليس ذلك الا لاجل الاختصاص
به وفيه ان الفوائد كثيرة منها معرفة شان ورود الحكم ومنها معرفة كون هذا المعين بمنزلة المقطوع به لئلا يخرج
بالاجتهاد ومنها معرفة السر والقصص وغير ذلك من الفوائد وبان من حلف والله لا تغدى اليوم بعد قول القائل
لا تغد عندي لا يحنث بل تغد بل انما يحنث بالتغدي عنده فقط فلو لم يكن السبب مخصصا وتفصيل يحنث بكل
تغد وهو باطل بالاتفاق وفيه ان العرف دل على هذا التخصيص كما اشار اليه سابقا

اضلوا

في جواز

المخالفة

في جواز تخصيص العام بمفهوم

في جواز تخصيص العام بمفهوم الخالفة لنا لغة بعد اتفاقهم على جوازه في مفهوم الموافقة والاكثر على الجواز حجة الاكثرين
انه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب واحتج الخصم بان المخصص انما يقدم على العام لكون دلالته
على ما تحته اقوى من دلالة العام على ذلك والمفهوم ضعيف دلالة من المنطوق فلا يجوز حمله عليه وقد اجيب عنه مرة بان
الجمع بين الدليلين اولى من ابطال احدهما وان كان ضعيفا واخرى بمنع كون العام اقوى بل لا يعتبر المفهوم لمن نفى غالبا
من العام المطلق بما مع شيوع تخصيص العمومات اقول وفي هذا الجواب الحقيقة والجواب مع ملاحظة ما قرر في باب التناول
والتراجيح تشويش واضطراب وذلك لانهم ذكروا في باب التناول ان تناول الاسمين وقت وبيانهما خمسة الوجوه وهي الحقيقة
او الحقيقة فقط والرجوع الى الاصل او التوقف على اختلاف الآراء وذلك انما هو بعد تعذر المرجحات وعدم امكان الجمع
بين الدليلين وكانه لا خلاف بين العلماء في وجوب الجمع بين الدليلين مع الامكان وان التخيير وغيره على من الاقوال انما هو
بعد فرض عدم الامكان وممن صرح بكون ذلك باجماع العلماء الفاضل من الجمهور في غوالي اللئالي حيث قال بعد ذكر مقبولة
عمر وابن حنظلة الواردة في ذكر المرجحات ان كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك اولا الجمع بينهما ما امكنك
دلالات الفاظهما فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التاويل والدلالات فاحرص عليه واجتهد في
تحصيله فان العمل بالدليلين مهما امكن خير من ترك احدهما ولا خلاف باجماع العلماء فان لم تمكن من ذلك او لم يظهر لك
وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث اشهر فيما ذهب الى ان رفع الدليلين من الادلة مثل خبرين متعارضين بالمرافعة
القول او ظاهرين او نحو ذلك فلا بد اولا من ملاحظة الجمع والعمل بهما اما بالتخصيص او بالتقييد اذا كان بينهما
عموم وخصوص او اطلاق وتقييد او بحمل احدهما على بعض الافراد وحمل الآخر على بعض آخر اذا كان بينهما تنافي او نحو
ذلك ومع العجز عن ذلك لمانع خارجي مثل التناقض في قضية شخصية او اجماع على عدمه فيرجع الى المرجحات
ومع التساوي فالاقوال المذكورة قولهم بالجمع مع عدم ملاحظة المرجحات تمسكا بكونه جمعا بين الدليلين ينافي
تعليل تقديم الخاص على العام بكونه اقوى كما في حجة الخصم وكذا قول المجيب الاول وغيره بالجمع بين الدليلين وان
كان احدهما اضعف ينافي رجوعهم الى المرجحات اعتبار القوة والضعف في المقامات مثل تخصيص القرآن بخبر الواحد وغيره

من مقامات الجمع فانهم يعتبرون الترجيحات ايضا فالمنع عن هذا الاشكال وتحقيق المقام وتحصيل ما ذكروه في قاعدة
التأويل يتوقف على ما اوضحناه في المقام ان مرادهم في مقام لزوم الجمع مع الامكان مع عدم الرجوع
الى المرجحات الخارجية انما هو بالنسبة الى البحث والتركيب والاسقاط لا بالنسبة الى ارجاع احدهما الى الآخر فان
ارجاع احد الدليلين الى آخر اذا ارجعناهما الى الثالث يقتضي اخراج اللفظ عن الحقيقة الى المجاز اذا العمل بالمعنى
مع بقائهما على حقيقتهما مما لا يمكن بالضرورة فكما يمكن اخراج العام عن حقيقة العموم بمكن اخراج الخاص عن
حقيقة الخصوص ايضا فلا بد في توجيه التأويل الى احدهما دون الآخر من مرجح فلا ينافي عدم الرجوع
الى المرجحات فيما امكن فيه الجمع من جهة القبول مطلقا والاتكال مطلقا وجوب الرجوع اليها في ارجاع التأويل الى
احدهما دون الآخر ومرادهم من العمل بالدليلين العمل بهما على مقتضى دلالتهما اما بالحقيقة او بالمجاز الذي يصح
في محاورات اهل اللسان وهو ما وجدت العلاقة المصححة المقبولة عند اهل اللسان والقرينة الصارفة عن الحقيقة
والمعينة لذلك المعنى المجازي كذلك بان تكون موجودة في اللفظ او مقارنة معه او كاشفة عن كون اللفظ قرينة
على الحكم بقرينة تدل على هذا المعنى ولا يكفي في ذلك مجرد احتمال اللفظ لذلك وكذلك معنى ارجاع احدهما
الى الآخر ابقاء احدهما على حقيقته وارجاع الآخر اليه كذلك ومعنى ارجاعهما الى الثالث اثبات القرينة للتجوز
في كليهما بحيث يحصل فيهما معنى ثالث مثلا الاول العام والخاص المطلقان فان العمل بالخاص يوجب العمل بالدليلين
في الجملة اما في الخاص فبحقيقته واما في العام فبمجازه المتعارف وهو التخصيص بمجرد الوقوع العام والخاص المتنافيان الظاهر
في كلام متكلم واحد او متكلمين كانا في حكم واحد قرينة على ارادة التخصيص بما وقع فيه اشارات مع كلام الشارع
ايضا بان في كلامه عاما وخاصا ولا بد من معرفتهما ومثال الثاني في ارجاع عامين متنافيين الى خاص فذلك
يحصل من الملك فيقتل مثلا انه ورد في الاخبار ان الغلام الذي يختن الولد الى سبع سنين وورد ايضا ان الاب
احق بختانه الى سبع سنين فالجمع بينهما بان المراد بالولد في الاول الانثى وفي الثاني الذكر على بالدليلين
واخراج كليهما عن حقيقتهما بالتخصيص لكن الخاص هنا في الاخبار غير ظاهر فيشكل الاعتماد وهذا الجمع

لا اخراج اللفظ عن الحقيقة وعدم شرطيته على مجاز متعارف عند اهل اللسان لعدم القرينة عليه الا ان يجعل الشهرة
بين الاصحاب قرينة على انها لعلها كانت متقدمين بقرينة معينة لذلك اما الذي وجدت فيه القرينة من الاخبار
فامره دائر بين مثل الاخبار الواردة في ان الماء لا ينجسه شيء فانه يعطي قاعدة المستحب
ان الاخبار الاولية محمولة على ان الامر مع المطلق والثاني على العموم وجد المفصل وانه يمنع كل المخصص لكليهما وكذلك
لذلك كما اما مطلق الكل كيف الشق كانه ضرب ابي بعض من افرط في التأويل الدليل عليه مثل ان يعلم اذا رأى ضرب
بلفظ امر وجزء بلفظ النهي في ذلك بعينه فيجعل الامر بمعنى الاذن والنهي مطلق الرجحية وثبت ذلك الكراهة وهو خارج
عن مدلول كليهما فاذا لم يكن قرينة على ذلك حالية او مقالية فلا يجوز ذلك لمجرد انه جمع بين الدليلين لا يكون
عملا بكلام الشارع لا بحقيقته ولا بمجازه اما الحقيقة فظاهر واما المجاز فلان المجاز هو المعنى الذي اوجدته القرينة فهو مسبوق بوجود
القرينة والعلم بها ومجرد احتمال وجود القرينة يوجب ايضا الخلل المتقدم فيمن كذلك للجزم الحكم بارادة ذلك ولا يورث
الظن بارادة ذلك فهذا مما لا يمكن فيه الجمع والعمل بالدليلين ولا بد من التخيير بدليل ما يرجح على ان هذا ليس عملا
بالدليل بل هو ذكر احتمال في معنى الدليل فالتحقيق في جواب حجة الخصم منع كون المفهوم اضعف من العام المنطوق مطلقا
مع جلبه بتخصيص الروايات وشيوعه ومع التساوي يحمل العام على الخاص لا بمجرد الجمع بين الدليلين حتى يرد انه لا دليل عليه كما مر
بل لان اجتماعهما مع تساويهما قرينة لارادة ذلك في الواقع مع جلبه بالتخصيص وشيوعه واما ما يقال من ارجاع الامر
الظني بالعلم الموارد فحيث يحصل في المفهوم ظن اقوى من العام بتخصيصه والا فلا فهو خروج عن طريقة ارباب الفن وارجاع
الى القرائن ومحط نظر الاصولي هو ملاحظة المقام خاليا عن القرائن والالتفات الى المرجحات الخارجية فيعتبر
ذلك في ارجاع التأويل الى احد الدليلين دون الآخر مع تبوتهما واليهما مع التساوي والامكان او التخيير بينهما لكن
فتوى مع كون الخاص اقوى فلا اشكال في ترجيح الخاص وارجاع العام اليه واخراجه عن حقيقته واما مع كون العام اقوى
فلا يجوز ذلك فالعام اقوى من جهة الاعتضاد وان كان المفهوم ضعيفا من جهة خصوص المقام واما مع التساوي فالمرجع
للتخصيص هو شيوع التخصيص وكونه خيرا من سائر المرجحات لاجل ما ذكرناه في تعارض الاحوال من ان الغلبة مظنة للوجوب

ترك المراد رأسا بخلاف سائر المجازات فليس الاعتماد في التخصيص بمجرد انه جمع بين الدليلين كما ظنه بعض المحققين لامكان
ذلك باتقاء العام على حقيقته وتأويل الخاص بمجاز آخر فالاعتماد هنا ايضا على المرجح فمع وجود المرجح في احد الطرفين
ولو اضعف لما وردت اهل اللسان في مراعات شرائط المجاز لا يجوز التوقف في الطرف الآخر فيرجع حاصل الكلام جملة الى ما يترجح
في النظر ويحصل به الظن في الامارتين بعد ملاحظة قواعد اللفظ وفهم المعاني فعند التكافؤ يرجع الى ملاحظة الترجيح وبعد
العجز عنه يرجع الى التخيير او التوقف فالتخصيص والتقييد انما هما كيف في الحقيقة يرجع الى الاثبات والاسقاط الا ان
في ذلك اثبات البعض واسقاط البعض وفيما لا يمكن الجمع اسقاط الكل واثبات الكل مع ان القول بان التخصيص فيما نحن فيه
عمل بالدليلين مشكل بل هو انما احد اعمال الآخر فان التي لو انما هي بعض العام وبعض الخاص وللريب مع ان العمل
بالخاص يعني ذلك البعض وان اوضح مجموع مدلول اللفظ في الجملة فلا يكفي ان المفهوم ايضا ليس تمام مدلول اللفظ
بل بعضه كما اشار اليه بعض الاعلام فلا مناص عن الاخذ بالمرجحات في الكل اعني في العمل بالدليلين معا في الجملة
وفي طرح احدهما ويشهد به اطلاق الاخبار الواردة في علاج الاخبار المختلفة وسيجيء تمام الكلام في آخر الكتاب
ان شاء الله وقد ذكرنا المقام في ظن بطلان الجمع والترجيح ان التي لو انما على بين الدليلين بسبب ان يكون العمل باحدهما
تركا لظاهر الآخر حقيقة او تركا لظاهرهما معا مع ترك الظاهر انما يحصل قرينة على ارادة خلاف الظاهر من نص المتعارضين
او الخارج فبذلك يندرج في الدلالة المجازية المقارنة ويكون هذا كيفا مع القرينة من جملة الظواهر ولا يحصل فرق بذلك
فانما يكون تأويل هنا لك بعض احتمال ينزل عليه الخاص لو لم يكن ظاهرا او لا يكون فح نقول ان اراد التقدم من قولهم الجمع
بين الدليلين معا اكمل اولى من الطرح انه لا يجوز رد كلام الشارع ولو بحمله على محمل صحيح يناسب شأنه بالكلية
وان كان بعيدا ولم يحمله كلما شرعيا دفعا للزوم التناقض كما قال الشيخ في التهذيب لغرض دعاه الى ذلك كما ذكره
في اول كتابه فلا غائلة فيه لانه لا دليل على وجوبه مع ان الظاهر ان لفظ الاولى في كلامهم بمعنى الوجوب كما في
قولهم واولى الارحام بعضهم اولى ببعض وان اراد انه يجب شرعا المتى لعين على احد الامرين بحيث لا يجب
طرحهما ويكون ذلك مستندا شرعيا ودليلا في جميع الموارد حتى في نص مجازي لم يظهر له قرينة في نص المتعارضين

ولا الخارج

ولا الخارج بل يحتمل احتمال عقلي لرفع التناقض فلا دليل على جواز ذلك فضلا عن وجوبه وجعله مستندا شرعيا
فانه يؤول الى الخروج عن كلام الشارع في العمل باحدهما علاوة بكلامه في جملة فلا بد ان يكون مراد القوم من
الاولوية اما مطلق الرجحان او الوجوب فيما يمكن جمع لو في طريقة مفاهيم اهل اللسان كالتخصيص وغيره ويكون غيره
داخلا في غير المكن فالمراد حينئذ الامكان بالجمع لامكان بملاحظة العرف ثم ان مجرد ظهور القرينة من نص المتعارضين
او غيرهما على مجازية احدهما او كليهما لا يوجب الذهاب الى الاعتماد عليهما وعمالهما الا اذا لم يوجب ترجيح المرجح
على الراجح فان حمل اللفظ بدل على المجاز في الحقيقة خروج عن مفهوم الدليل بدليل آخر وهو ليس بصحيح اذا تساويا او ترجيح
القرينة على مفهوم حقيقة اللفظ فلا بد من ملاحظة الترجيحات في مقام الارجاح ايضا كما زعمهم يعتبرون ذلك
في القانون اللالة وغيره كيف ويظهر ذلك بضعف ما ذكره العضدي وغيره من لزوم الجمع بين الدليلين ان كان
بارجاح الاقوى الى الاضعف وانما ظاهر كلام ابي الجمهور فمنع ما ادعاه من الاجماع فظاهره اذ عندنا ما هو اقوى
في العمل من ذلك الاجماع المنقول من دلالة العقل على قبح ترجيح المرجوح مع ان الرواية مركبة في ارادة المتناقضين
الذين لا يمكن الجمع بينهما وسؤال الراوي فيهما انما هو عنهما والسبب يخصص الجواب لا يمنع الرجوع في غير المتناقضين
ايضا الى المرجحات

لا ريب في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وبالاجماع وبالخبر المتواتر
ووجهه ظاهر واختلفوا في جوازه بخبر الواحد على اقوال ثالثها التفصيل فيجوز ان خص بدليل قطعي دون ما خص بالبعض ايضا بخصصه
بما خص قبله بمنفصل قطعيا كان او ظنيا وخامسها التوقف وقد يذهب الى القول نظرا الى انه قال الدليل على العمل بالخبر
الواحد هو الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه الدلالة ومع وجود الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به وحينئذ ليس
معنى التوقف بل هو نفي للتخصيص كما لا يخفى والاظهر الجواز كما هو مذهب اكثر المحققين واحتجوا عليه بانهما دليلان
تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا بالعمل على الخاص اذ لو عمل بالعام بطل الخاص ولتقدم
بالمرة والبداهة تقتضي ذلك سابقا يظهر ما فيه لان العام كما انه خارج عن حقيقته بالتخصيص بسبب كونه مجازا مع ذلك
فنقول انه قد عمل به فكذلك الخاص على ان اريد به معنى مجازيا ايضا بحيث لا يوجب ترك ظاهر العام وحقيقته فحينئذ

كونه جمعا بين الدليلين لا يوجب القول بالتخصيص، عرفت انه ليس جمعا بين الدليلين بل هو الغاء لاحدهما اذ
المعارضة انما هو بين ما دل عليه العام من افراد الخاص ونفس الخاص او الطعن بجميع ما يدل من وجه التخصيص
واختاره في الاول وان بين دليلان تعارضا دلت ايا واحدهما عام والآخر خاص فهم العرف في تقديم التخصيص
وكونه اقل استهجانا الى لغة المراد في نفس الامر كلاهما مرجحة لاختيار تخصيص العام بالخاص واما وجه التساوي فتشترك
اجتماعهما في ان الكتاب قطعي وصدر الواحد ظني والظني لا يعارض القطعي لعدم مقاومته فينعكس بان التخصيص به لو جاز لجاز
النسخ وهو باطل اما الملازمة فلانه تخصيص في الزمان فهو اخراج التخصيص او ان العلة في التخصيص هو اولوية
العام من الخاص وهو موجود في النسخ واما بطلان التالي فبالاتفاق والجواب عن الاول ان الكتاب
وان كان قطعي الصدور لكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني الصدور لكنه قطعي الدلالة ففي كل قوة من وجه
فتساويا وتعارضا فيجب الجمع بينهما هكذا ذكروه وانت خبير ايضا بان الخاص ليس بقطعي الدلالة سيما اذا كان
ايضا نعم هو اظهر بالاضافة الى العام وقطعية هذا المعنى وهو لا يستلزم قطعيته مطلقا وقد مر توضيحه في مبحث المنطوق
والمفهوم فالتحقيق في الجواب هو انهما دليلان ظنيان تعارضا وتساويا لاجل ان التخصيص ارجح انواع المجاز
ولعموم العرف رجح التخصيص واما التساوي فلان المعيار في الاستدلال هو اللفظ من حيث الدلالة لا من حيث هو
والذي يقطع بصدوره هو لفظ العام واما المراد منه هل هو معناه الحقيقي ام لا فهو غير مقطوع به فالذي هو قطعي
هو لفظ العام لا الحكم عليه بعنوان العموم فكون الحكم على العموم مرادا ثابت مظنون فكذا الحكم في الخاص
مظنون والقول بان الخطاب بالظاهر واراده غيره قبيح فثبت وجوب العمل بظاهر القرآن مع قطعية المخاطبة
به انما يتم بالنسبة الى من توجه الخطاب اليه والظاهرات الشفاهية وما في حكمها مخصوصة بالمشافهين كما تقدم
واما الكتاب مقترنة بقرائن تخرجها عن الظاهر وقد خفيت علينا كما ظهر في مواضع كثيرة ووجوده في غير ناظر
ايضا محتمل فلم يبق القطع بالمراد منه لم يظهر وخبر الواحد المخالف لظاهره يمكن ان يكون مع جملة تلك القرائن وعدم
اقتران القرينة باللفظ لا يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة اذ ربما كانت مقترنة بها مع خفية الحال لا من

جهة المقال

جهة المقال او كانت مقترنة بالقول منفصلة عن ظاهر القرآن او لم تكن مقترنة ولم يكن وقت الحاجة ونحو ذلك
وشرائط الحكم في التكليف انما هو فيما علم المراد ومنها لو ظن فاذا لم يكن المعلم بالمراد وان تكليف المخاطبين
الى شيء كان قلاريب في الاكتفاء بما ظن انه مراد فاين العلم وما ذكرنا يظهر النقض بحصول العلم بدلول الخبر
الواحد ايضا لكونه خطابا بما لظاهر فيه بجملة فصل من ذلك قوة اخرى في الخبر ايضا من جواز العمل بظاهر الكتاب
من قبل نقل الاخبار وبينه قد خالف فيه الاخباريون والتمسك في الحجية وجواز العمل به بالاخبار يحتاج الى دفع
الاخبار المعارضة وبالاجماع مدفوع بمنعه في موضع النزاع وبطلان كلام المحقق ايضا بالمعارضة بالقلب كما
لمن الاجماع لم يعلم جامعة انعقاده على جواز العمل بخبر الواحد فيما كان هناك تعارض من الكتاب فلم يعلم انعقاده
على حجية ظاهر الكتاب بغاية فيما ثبت من الاخبار الى حد المعارضة سيما والقائل بجواز تخصيص الكتاب جماعة كثيرون
وعدم الاعتناء بخلافهم مشكل مع ان في كون العام حقيقة في العموم كلام وهو قصاص من الاستدلال وقد مر
وكذا العام المخصص بل سد باب تخصيص الكتاب بخبر الواحد يوجب المنع عن العمل بخبر الواحد اذ قل ما وجد خبر لم يكن
في لفظه ظاهر من عمومات الكتاب فلا اقل من نفي لغة لاحتمال الرايات الثابتة بعض الكتاب مثل لا يكلف الله
نفسا الا وسعها ونحو ذلك مضافا الى ما يظهر من تتبع احوال السلف من العلماء والصحابة والتابعين كما اشار اليه
بعض الافاضل وبالجملة مع ملاحظة ما ذكروا اضعاف ما ذكر مما لم يذكر من المضعفات لظاهر الكتاب لا يبقى الا
مجرد دعوى حصول ظن من ظاهر الكتاب بمراد الله تعالى ولا ريب ان خبر الواحد المجامع لقرائن العمل ايضا يورث ايضا ذلك
الظن فان قلت ان الاخبار الكثيرة وردت بان الخبر المخالف لكتاب الله تعالى يوجب طرحه وضربه على الجدار
ونحو ذلك فكيف يصح الخروج عن ظاهر الكتاب بخبر الواحد قلت تلك الاخبار مختلفة متعارضة بمثلها او بالاقوى
منها مع تقديم الموافق على هذا ايضا الحاجة والاخذ بما خالفهم ونحو ذلك فهي على الملاحظة غير معمول بها مع ان
الظاهر من الخبر هو رفع حكم الكتاب كليا وان كان يحقق سلب البعض ايضا لكن مخصصة بذلك
لمعارضتها بما هو اقوى منه من الادلة الدالة على حجية خبر الواحد مطلقا ودليل على الجواز تخصيص الكتاب به من الادلة

ضعف الدلالة على حجية خبر الواحد مطلقا ودل على جواز تخصيص الكتاب به من الادلة ايضا اذ قد عرفت ان الخاص انما يقدم
على العام مع المعاصرة مع ان من جملة الادلة لحجية خبر الواحد هو قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
وآية النفر وما آتيكم الرسول فخذوه والعمل بهذه الاخبار يوجب تخصيصها وهو كر على ما فررت عنه وما
ذكرنا ظهر بطلان ما قيل في هذا المقام ايضا من ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد ليستلزم تخصيص ادلة حجية خبر
الواحد بهذه الاخبار فيلزم عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان ما يستلزم ثبوته انتفاؤه فهو
باطل وذلك لما عرفت من ضعف الاستدلال بهذه الاخبار فالقول بتخصيص الكتاب بخبر الواحد مخصوص بغير
هذه الاخبار في مخالفة الخاصة فانها اما مهجورة او مخصوصة بصورة المناقضة والمنافات على ما سيأتي الجواب
عن التمسك بالاخبار في الشق الاول من الترديد بان المسلم من التخصيص والذي ندعيه هو الجواز الخاص يعني التخصيص في الافراد
لا في جميع افراده وما يشملها وعن الشق الثاني فبما بدا الفارق بالاجماع المدعى في النسخ اولا وبان
التخصيص خلاف الاصل اشبه وارجح من النسخ كما لا يخفى وغلبة التخصيص وقد عليك في ابداء الفرق
بان التخصيص اهون من النسخ لانه دفع بعض المدلول قبل العمل به دون النسخ رفع للمدلول عليه وقد يوجه ذلك
بان حدوث الحادث يحتاج الى العلة ويكفي في بقائه علة الوجود دون حصوله لسبب عدم ثبوت علة سابقة من رفع
ما ثبت لعدم احتياجه في الثبوت الى علة اخرى وهو مما لا معنى له في الكلام الله تعالى وافعاله لا يصعب عليه شيء
شيء ابدا وانه موقوف على اثبات عدم احتياج البقاء الى المؤثر الجديد وهو ممنوع وان حصول ما لم يكن في الواقع
والخارج ليس باقل من بقاء ما ثبت فهو مردود بانه لا يرجع الى محصل اذ لا اشكال في ان الخاص الجائز اذا ورد على عام
الكتاب فهل يقضى معاملة اهل اللسان في فهم الالفاظ حمله على النسخ والتخصيص ايهما ارجح وكون احدهما
اصعب في نفس الامر عن الآخر مع عدم قلبه بالنسبة الى المكلف الآخر وارجحية توجيه ترجيحه فبطل القول
بعدم الفرق بذلك وبما بقي في بيان الفرق بين النسخ والتخصيص ان في النسخ يراد دلالة اللفظ على جميع الازمنة
وان لم يكن في وقوع المدلول مرادا بخلاف التخصيص فانه لا يراد منه الا البعض او لا فظهر بذلك انه للدفع

في التخصيص

في التخصيص اصلا بخلاف النسخ فان فيه رفعا في الجملة وفيه ان ذلك لا يتم من قائله فان امكان ارادة الدلالة في
العام وجود المصلحة في ذلك ليس فانه ان اريد مجرد الامكان وان اريد المصلحة في النسخ دون التخصيص فهو ليس
بمم لامكان ان يكون المراد في النسخ ليس في الكم بعض الازمان من زاد ولكن تاخر بيانه فالفرق بذلك مشكل ايضا المعقول
بما يرجح حاصله بعد التحرير الى ان الخاص ظني والعام قطعي فلا يقاوم الاصل ظهور ضعف فيه وذلك لان العام عند الفرقة
الاولى يكون مرة بدليل قطعي وعند فرقة الثانية بان يخصص بمخصص منفصل وذلك لان العام عند الفرقة الاولى
يصير بذلك مجازا في الباقي وعند الفرقة الثانية مجمل والدلالة المجازية اضعف من الدلالة الحقيقية كما سيجيء
في باب التراجيح وجوابه يظهر بما مر فان القطعية انما كانت في المتن لا في الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة فلا يناقض
قطعية المتن وحجة الموقف تقدم ادلة الطرفين وعدم المرجح وجوابه انه قد بينا اثبات المرجح
اذا ورد عام وخاص متنافيان ظاهرا فاما ان يعلم تاريخهما بالاقتران او تقدم الخاص او تقدم العام او يجهل تاريخهما
وان كان يجهل تاريخ فهذه اقسام اربعة واعلم ان مراد الاصوليين بالعام والخاص في هذا المبحث هو العام والخاص
المطلقان فان العامين من وجه لا يمكن ان يكون موضوعا لهذا البحث لانه لا يتأتى لهما العموم والخاص على الاطلاق
بل هما عامان من وجه وخاصان من وجه ولان الادلة المذكورة في الخاص بيانا للعام ويقرعون الكلام فيه على جواز
تاخير البيان وهو لا يتم في النسبة اذ كل منهما متصف بما اتصف به الآخر من استدعاء البيانية والبينية وصيرورة
احدهما بيانا للآخر في بعض الاوقات والخصوص للآخر ليس بذاته بل انما هو بتقديم المرجحات الخارجية التي قدمته على الآخر
وايضا قولهم في الصلاة في الصورة الثانية تبنى العام على الخاص اتفاقا او على الاقوى او كذا ذلك لا يجري في النسبة
اذ لو اريد بناء العام على الخاص في النسبة بناء كل منهما على الآخر فيلزم نسخ قطعيهما جميعا وابطالهما رأسا
كما لا يخفى وان اريد بناء احدهما على الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح في البين كما هو المفروض اي من حيث محض العموم ولا مرجح
والخصوص والاعتماد على المرجحات الخارجية في التخصيص يعني من جهة بناء العام على الخاص بل من جهة ترجيح احدهما على
الآخر في ادلة التعارض بالجملة المعارضة بين العامين المطلقين مثل المعارضة بين النصين لا بد فيه من ملاحظة

المرجحات الخارجية في الخصوص يعني بعد ملاحظة المقاومة ونفي رجحان لهما على الآخر للاشتراك هذا المعنى بين
المعنيين وقد غفل بعض الاعاظم عن هذا وعن البحث واستشهد ببعض الشواهد الذي لا يشهد له شيء منه فاختلط
الامر عليه اختلاطا مرجحا الخصوص وبحث كيفية بناء العام على الخاص في بعض كتب الاصولية واشرنا بانهما
مقامان متفاوتان فصل بينهما في كثير من كتب الاصولية في الشواهد الذي ذكره ان محقق الاصوليين استدلوا
في هذه المسئلة على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب بآيتي عدة الحامل والمتوفى عنها زوجها مع ان بينهما
عموما من وجه وفيه ما لا يخفى اذ ذكر ذلك لبيان الجواز ومن تعرض في مقام بيان جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وكلامهم جدا
في مقام الرد على الظاهرية حيث منعوا ذلك محتجين بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم والتخصيص بيان فيجب
ان يكون واجابوا عن ذلك بالمعارضة بقوله تعالى في صفة القرآن تبيانا لكل شيء وبان معنى البيان منه تلاوته للآية
المفسرة وبان بيانه يحقق بالمشبه ومع وجود المخصص من الكتاب لا يشتبه ويندفع كلام الظاهرية بتحقيق
اثبات مطلق الخصوص وان كان بمعاونة المرجح الخارجي واطلاق الخصوص على قصر الحاجة على بعض
افراده بسبب العام الآخر لا يوجب كون مطلق البحث في بناء العام على الخاص بقول المطلق اعم من المقامين كما لا يخفى
هذا على مذهب العامة واما الامامية فلما كان مذهبهم اعتبار اجل الاجلين فيجمعون بين الآيتين على غير صورة
التخصيص للمصطلح بان المتوفى عنها زوجها تنقضي بربعة اشهر وعشرا الا اذا كانت حاملة ولم تضع حملها بعد
فتعتد بالاقرب حتى تضع وان الحامل يقرب حتى تضع حملها الا اذا كانت متوفى عنها زوجها ولم تضع حملها بعد وضعه اربعة اشهر
وعشرا فيقرب بعد الوضع حتى تتم الشهر وهذا ليس معنى التخصيص المصطلح كما لا يخفى على المتدبر البصير والذي دعاهم
الى ذلك اجماعهم واخبارهم المستفيضة مع ان الظاهر من آية اولات الاحمال المطلقات طلاق رجعي واما البائنة
فبينوا الحرام في ذلك اولا على ترجيح عموم الآية اولات الاحمال بسبب دلالة اللفظ واقترانها بالحكمة وغيرذلك
ثم خصوا بها الآية الاخرى وتمام الكلام فيها في الفروع مع ان تمثيل ابن الحاجب ونظرائه لا يصير حجة
على احد واما المتقدمون فهنا مثل العلامة في يب وغيره فقد مثلوا لجواز تخصيص الكتاب بالكتاب بآية القروء

بالسنة

آية

وآية اولات الاحمال وكلامهم هذا ظاهر في العام والخاص المطلقين فان الظاهر من آية اولات الاحمال
المطلقات وهي الخاص من آية ذوات القروء مطلقا ومنها انه استشهد بكلام صاحب المعالم في حواشيه على كتابه
وسيجيء الاشارة اليه والى انه لا دلالة فيها على المطلوب وجه وبالجملة لا اشكال في تخصيص عموم هذا القانون القدر
المشترك بينهما بوجه فنرجع الى تفصيل الكلام في اقسام الاربعة ونقول القسم الاول وهو ما علم تقدم احدهما وهو
في القول والفعل مع احتمال ارادة القولين المتعلقين من حين تراخ ايضا ان جانب المقارنة اعم من الحقيقة
والحكمية فبناء العام على الخاص حينئذ من قبيل الخلاف الاعم بعض الحقيقة فقالوا ان حكم المقارنة والجهل بالتاريخ واحد وهو
ثبوت حكم التعارض في قدر ما يتناولانه ولانه فرع الى المرجحات الخارجية وهذا قولهم في المقارنة الحقيقية ان
القولين المتعلقين عرفا الى الخاص المتأخر محقق عندهم فيها والعام المتأخر في المقارنة تابع لذلك مترددا
من ان فهم العرف والرجحان المعنى الامري الشرعي والعقلية واحتمال التجوز في الخاص مرجح بالنسبة اليه وقد
يستشكل بان الاخبار قد وردت في تقديم ما هو مخالف للعامة او ما هو موافق الكتاب وكذا ذلك وهو تقديم
العام لو كان هو الموافق للكتاب او المخالف للعامة او كذا ذلك وفيه ان المجيب معتقد لملاحظة العام
والخاص من حيث العموم والخصوص ما لا ينظر الى المرجحات الخارجية او قد يعتبر التجوز في الاول من الخصوص في العام من جهة
مرجح خارجي وهو خارج عن المتنازع ومما ظهر لك من اتفاق العلماء الامامية شدة منهم على بناء الخاص على العام
في صورة الاقتران من جهة فحص العموم والخصوص تنقيح لك بطلان تعميم المجيب بحيث يشمل العام والخاص من جهة ما ذكرنا
سابقا القسم الثاني وهو علم تقدم العام وتراخي زمان صدور الخاص فاما ان يكون ورود الخاص بعد حضور وقت
العمل بالعام فيكون ناسخا لا تخصيصا للزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة وقد يستشكل ذلك في اخبار الرؤية
عن الحمل فانه اذا كان الخاص وكلامهم فيلزم وقوع النسخ بعد البلوغ وهو باطل لانقطاع الوحي بعده
وبهذا يظهر اشكال اخر اورده بعضهم نقضا وهو انه يلزم عدم جواز العمل بالاخبار الاحاد المخصوصة للكتاب
او الاخبار النبوية ولا يسلم للزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة والاول مدفوع بان اللزوم انما هو اذا علم

ان هذا البيان والتخصيص كان من الرسول صلى الله عليه وآله بعد حضور وقت العمل لا يجوز تأخير رواية الامام من حيث هي عن
زمان العام فان الائمة عليهم السلام كونهم عن النبي صلى الله عليه وآله لا موسسون للشريعة فلا بد من لزوم الحكم بالنسخ من اثبات الجواز الخاص
من حيث انه ناسخ متأخر عن زمان العمل بالعام وهو غير معلوم بل خلافه معلوم لان الظاهر اعلى ان الاحكام الكلية
بعد الرسول صلى الله عليه وآله باقية الى يوم القيمة وان لم يشع نقلا ان النبي صلى الله عليه وآله اخبر خلفائه بان الحكم الفلاني باق بعدي الى الزمان الفلاني
ثم ينسخ فعليكم باجرائه الى ذلك الحين وانتهاء غايته ثم بيان الغاية عند انتهاء المدة وبذلك ظهر الجواب عن الكل
لزوم تأخير البيان ايضا والحاصل ان الائمة يظهرون ما وصل اليهم عن النبي صلى الله عليه وآله وينشرون ما وقع في زمانه ويبينون
ما اراد الله تعالى في كتابه وما اراده النبي صلى الله عليه وآله من شرعه فما لهم مع الائمة كحال الفقيه مع مقلديه وقد اشار الى بعضها وكذا
المدقق الشيرواني في حاشيته الفارسية على المعالم فعلى هذا فلو فرض ان احد الرواة سمع العام من امامه وتأخر سماع
الخاص عن زمان حضور وقت العمل بمدلول العام فمن عذر ظاهر فلا بد ان يكون ظهور كونه مكلفا بالعام الى ذلك
الحين من جهة آخر غير النسخ مثل تقية او ضرورة او نحو ذلك عليه الامام ولم يعلمها الراوي ولا يلزم بعد ذلك
القول بالنسخ حتى يلزم المحذور فتأخير بيان الزمان ونهايته ايضا قد يكون من غير جهة النسخ فليفهم ذلك
وان كان ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام فالاقوى كونه مخصصا لجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب
كالحفظة والامامي لا يقول بجوازه فاما يحمله على انه قال بجواز النسخ قبل حضور وقت العمل او يحمله كالمتعارضين
ويرجع الى المرجحات الخارجية ان لم نقل بجوازه القسم الثالث وهو ما علم تقدم الخاص فالاقوى وفاقا لاكثر
المحققين ان العام مبني على الخاص وذهب جماعة منهم السيد والشيخ الى كونه ناسخا فلو عن الخاص للتخصيص بعام وترجيح
الراجح واجب واستدل ايضا بانه يجمع بين الدليلين في الجملة فلو عمل بالعام لزم الغاء الخاص ان ورد العام قبل ان كان
حضور وقت العمل به ولنسخه ان كان بعده والتخصيص اولى منهما وفيه ان مجرد الجمع لا يصير دليلا على اختيار التخصيص لامكانه
بغيره بان يرتكب تجوز في جانب الخاص فلا بد من ذكر مرجح التخصيص ووجه اختياره على غيره وقد عرفت ان التخصيص
الذي عرفت بجانبه هو التخصيص في افراد العام لا في زمانه فلا ينافي ما ذكرنا كون النسخ نوعا من التخصيص ايضا واستدل

ايضا

ايضا بانا لو لم نخصص العام والعينا الخاص لزم ابطال القطعي بالظني وهو باطل بالضرورة بيان الملازمة ان دلالة
الخاص على مدلوله قطعي ودلالة العام محتمل لجواز ان يراد به الخاص ويرجح هذا الاستدلال الترجيح بجهة قوة
الدلالة بسبب المعارضة وان لم يكن قطعيا في معناه كما اشرنا اليه مرارا ولا باس به وترك جانب العام الاستدلال به
وقال في الحاشية انا عدلنا عنه في الاصل لانه لا يتم الا في بعض صور المعارضة وهو ما يكون الخاص فيه عاما من جهة
عموم ليكون قطعي الدلالة اذ لو كان العموم من جهة اخرى لم يكن قطعيا فليتأمل بل المشهور والظاهر انه اراد بما يكون
فيه الخاص هي الكل ليكون عام وظاهر في معناه لا قطعي وحينئذ الفاضل المدقق انه اراد بذلك ما كان الخاص اعم من وجه من العام
وجعل ذلك شاهدا على دعواه من عموم محل النزاع بل جعله صريحا في ذلك وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه لا وجه لجعل
المعارضة بين العام والخاص المطلقين في بعض صور المعارضة شرطا لقطعيته بل هو الاغلب واما ثانيا فلان مقتضى ذلك
ان يكون الدليل الذي ذكره في الاصل من ان العمل بالعام يستلزم الغاء الخاص من حيث الكشف جاريا في المعينين وهو خلاف ما
ذهب اليه والخاص حينئذ وجه لعدم الفرق بينهما فلنرجع الى الجواب عما اورده صاحب المعالم على الدليل ونقول ان عمومية
الخاص لا يمنع خصوصيته وقطعية بالنسبة الى فرد ما من الخاص بخلاف العام فانه لا قطع فيه الا على الدلالة على فرد ما من
العام مع ان احتمال التجوز في الجزئي الحقيقي كيف قائم وكذا في الخاص والعام بالنسبة الى غير المخصص من سائر المجازات
فان المراد بالقطعية هنا قطعية ارادة فرد ما منه بعد فرض ان المراد هو المدلول الحقيقي لكلمة بهذا وجه لترك هذا الدليل
في مقام الاستدلال احتج القائل بالنسخ بوجوه الاول ان قول القائل اقتل زيدا ثم ولا تقتل المشركين بمنزلة
ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا ولا بكرا الى آخر الافراد ولا شك ان هذا نسخ فكذا ما هو بمنزلته وجوابه المنع
عن التساوي فان التخصيص نسخ بخلاف ما اذا كان بلفظ العام واحتمال غير المخصص من النسخ وغيره مرجوح
لما مر مرارا فيتعين التخصيص والثاني ان المخصص للعام مكيف بتقدم عليه لان المتقدم ذات البيان والمتأخر
البيانية فهو متأخر وما قيل ان وصف البيانية مع مقارن للعام ممنوع لان وصف البيانية من حيث انه
يتوقف على تقدم ما يحتاج الى البيان وكيف كان فالبيان بوصف البيانية متأخر عما يحتاج الى البيان طبعا

بيان ص

وان تقدم عليه وضعا من حيث القسم الرابع هو ما جهل التاريخ والمعروف من مذهب الاصحاب العمل بالخاص هو
الاقوى لانه لا يخرج عن احد الاقسام السابقة وقد عرفت في الكل رجحان تقديم الخاص اما من جهة كونه ناسخا
لوروده بعد حضور وقت العمل بالعام او لكونه مخصصا كما مر مفصلا ثم ان هذا الكلام في هذه المقامات اذا كان الخاص
مما يجوز نسخ العام واما لا فيكون فيما لا يجوز نسخ العام بالتاريخ ويظهر الحال في الترجيح كما مر في المباحث السابقة
وما سيجيء في مبحث النسخ فاطلاق الكلام في هذه المقامات انما هو بالنظر الى ملاحظة تقديم كل من العام والخاص على
الاخر من حيث العموم والخصوص والا فيشكل الامر فيما يتفاوت الحال فيه من جهة النسخ والتخصيص في صورة جهل التاريخ
هذا لو اريد التخصيص من النسخ كما لو كان العام من الكتاب والسنة المتواترة والخاص من اخبار الاحاد وجهل التاريخ
فالقول بتقديم العمل بالخاص مطلقا ليتزم تجويزه في صورة ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام في نفس الامر ليس
فيشكل الحكم بتقديم الخاص في صورة جهل التاريخ بقول مطلق وربما يجاب عن هذا الاشكال في الصورة المفروضة
بان الاصل عدم تحقق شرط التخصيص ليكون ناسخا فتحقق في نفس الامر ليس مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل
وما قيل ان الاصل تاخر الحادث وهو يقتضي ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فهو مما رجح بان حضور وقت
العمل ليس حادثا والاصل تاخره فيتحقق في الجواب ان اريد تحكيم الاصل بتقديم العمل بالخاص في صورة جهل التاريخ
مع كون الخاص مما لا يجوز نسخ العام به فيظهر بان يتم ان يتوقف التخصيص وعلة ومرجحاته المتقدمة تقتضي صحة
التخصيص بمعنى ان الراجح في النظر حصول التخصيص في نفس الامر لا النسخ بمعنى ان الظاهر ان الخاص ورد
قبل حضور وقت العمل ليثبت التخصيص الحاق للشيء بالاعم الاغلب واتباعا لمرجحات التخصيص وانما يقول
بترجيح النسخ على التخصيص فيما لو فرض تقدم الخاص على العام كما تقدم عن الشيخ والسيد فهو كيف يتوقف في مجهول
التاريخ لدوران الخاص بين كونه مخصصا او منسوخا ويظهر جوابه مما مر من ان ثمرة هذا الاشكال واثر
ذلك في اخبار المتشابهات غير ظاهرة كما انه ما علم من سنة النبي ص وما علمه وبيانه في الكتاب وسنة
عم ص ع بما يفعلون ان هذه الاية نسخت بهذه الاية وامثال ذلك فلو ثبت باخبارهم شيء

فانما يثبت

فانما ثبت بها حال ما وقع في زمان الرسول واما الاخبار المروية فقد نادت قليلة جدا واما الكتاب فقد ادعى السيد
ره ان نزول تاريخ آياته مضبوطة لا خلاف فيه وذلك في الجميع محل نظر
المطلق على ما عرفه اكثر الاصوليين هو ما دل على شائع في جنسه اي على حصة فيحمل الصدق
على حصص كثيرة مندرجة تحت تلك الحصة وهو المفهوم الكلي الذي يصدق على هذه الحصة وعلى غيرها من الحصص جنس
فيدخل فيه المعهود الذهني ويخرج منه العام والجزئي الحقيقي والمعهود الخارجي وهذا التعريف يصدق على الكثرة
ويظهر من جماعة منهم انه ما يراد به الماهية منهم الشهيد الثاني في تمهيد القواعد حيث قال في مقام الفرق بين
المطلق والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وصرح بعضهم بالفرق
بين المطلق والنكرة وقد بينا ما عندنا في ذلك في بحث العام وفي ان التحقيق هكذا ان الاعتبارين وتحقيق
السير يعين ملاحظة الحيثيات فراجع ذلك المقام ولما ذكره بعضهم في وجه جعل المطلق حصة من الجنس لا من الحصص
من ان الاحكام انما تتعلق بالافراد لا بالمفهومات فيظهر لك ما فيه مما حققناه في بحث جواز تعلق التكليف
والاحكام بالطبائع وتقول ان البيع مثلا في قوله تعالى وحل الله البيع مطلق وبيع الغرر مقيد فكذا الماء في قوله تعالى
خلق الله الماء طهورا ولم ينجسه شيء والماء القليل المفهوم من قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء كذلك ثم الاقسام
في المعرف وكذا ذلك وعرفوا المقيد بما يدل على شائع في جنسه فدخل فيه المعارف العهدية لهم تعريف آخر وهو
ما اخرج عن شائع مثل رقبة مؤمنة والاصطلاح الشائع بينهم هو ذلك على هذا المطلق فلم يخرج عن هذا
والنسبة بينهما عموم من وجه لصدقهما على هذا الرجل وصدق الاول على زيد دون الثاني والثاني على رقبة مؤمنة
دون الاول وكذا بين المطلق بالمعنى الاول والمعنى الثاني لصدقهما على رقبة مؤمنة والاول على رقبة دون الثاني
والثاني على هذا الرجل دون الاول اذا عرفت هذا فاعلم ان الاطلاق والتقييد يقول فيه الى التعميم والتخصيص
كالتفريع الى تجميع ما مر في احكام معارضة العام والخاص والفرق بين المطلق والقطعي وعدم اقسام عمومية
التاريخ وجهالته وغير ذلك يجري هنا ايضا ويزيد هذا المبحث ما مشهور ورده وهو انه اذا ورد مطلق ومقيد

فاما ان يختلف حكمهما بحسب كون المحكوم به فيهما مختلفين وان لم يختلف نفس الحكم الشرعي مثل اطعم يتيما واكس
يتيما ماشي او يتحد حكمهما مثل اطعم يتيما ماشي اما على الاول فلا يحمل المطلق على المقيد اجماعا الا على اكثر الحنفية
على ما نقل عنهم فحملوا اليد في آية التيمم على اليد في آية الوضوء فقيدوا ما بالاشهر الى المرفق لان الكوعين واجب
وهو كحدث وهو باطل لانه يرجع الى اثبات العلة والعمل بالقياس وفيه منع القياس او الاصل منع العلية ثانيا
والحق رجوعهم الى الاكثرين سواء كان امرين او نهيين او مختلفين وسواء كان موجبهما اي علة الحكم متحدا او مختلفا
لعدم المعقول في امكان الحمل بكل منهما رب الا فيما كان احدهما مستلزما لعدم الآخر مثل ان يقول ان ظاهرت
فاعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة فان العتق والملك وان كانا مختلفين ولكن العتق موقوف على الملك
فالعتق يستلزم الملك بل عدم الملك ايضا ليستلزم عدم العتق فمع تقييد المطلق بعدم الكفر فلا يجوز عتق الكافرة
بل ولا يصح ايضا واما على الثاني فاما ان يتحد موجبهما او يختلف اما الاول فاما ان يكون الحكمان مثبتين
او منفيين او مختلفين فهذه اقسام ثلثة الاول مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق
رقبة مؤمنة ولا خلاف بينهم في وجوب الحمل بالمقيد اما من باب البيان او من باب النسخ والظاهر انه من باب البيان
سواء تقدم على المطلق او تاخر عنه ولكن بشرط عدم حضور وقت العمل او اعلم تقدم المطلق او تاخر عنه ولكن
بشرط عدم حضور وقت العمل اذا اعلم تقدم المطلق فيكون ثانيا ح فههنا مسئلتان الاولى وجوب حمل المطلق
على المقيد والثانية كونه بيانا لا نسخا لنا على المقام الاول ينظر ما مر في حمل العام على الخاص لشيوع التقييد
وشهرته ورجحانه والغلبة فيه في العرف فانه في الحقيقة تخصيص لنوع من التخصيص كما سنشير اليه واتفق الاكثرون
بانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد ليستلزم العمل بالمطلق دون العكس وهذا بعينه يتم للامكان
الاعتراض بان الجمع لا يتحقق في ذلك فلا بد من بيان المرجح ولا يتم الا بما ذكرنا واما مسئلة المنع فقد يقرر
بوجوه الاول انه يمكن الجمع بينهما بحمل المقيد على الاستحباب بقرينة حمل الامر في قوله اعتق رقبة مؤمنة مثلا على
الاستحباب فيكون المراد منه افضل افراد الواجب التخييري الثاني ان يحمل الامر فيه على الواجب التخييري بمعنى التخيير بين المصداق

وحكم يتيما

لا التخيير

لا التخيير المشخص من العقل فيما لو كان الامر به كليا قابلا للكثرة فانه كان مشخصا من الامر المطلق بضميمة حكم العقل
ايضا وفيهما انهما مرجوحان ايضا بالنسبة الى ما ذكرنا لا سيما الاخير وقد يذب عنهما ايضا بان حمل الامر على
الاستحباب مجاز جزما وكذا حمل الامر على التخيير على التخيير بخلاف استعمال المطلق في المقيد فانه ليس مجازا مطلقا بل مرجوحا حقيقة
كما صرحوا به وفيه انه ان اريد بذلك مجرد هذه الملائمة لكونه مستعملا فيه بعنوان الحقيقة فيما نحن فيه فلا وجه
وان اريد انه مستعمل في المقيد فيما نحن فيه بعنوان الحقيقة في بعض الاحيان ففيه ان هذا الاستعمال ليس الا الاستعمال
المجازي لارادة الخصوصية منه وان لم يتعين عند المخاطب نعم قد يكون دعوى تحققه مع عدم التعيين عند المخاطب اذا
المقام بتعيينه عند المتكلم في مثل جاء رجل من اقصى المدينة وما نحن فيه ليس من هذا القبيل لاستحالة تعلق الحكم على المبهم
من الحكم ولو فرض مثل ذلك وحصل العلم بعد ذلك بسبب القرينة بارادة ذلك فيكون ح بيانا للمجمل في نظير له القرينة
انه كان مجملا فيكون هذا من باب المجمل لا المطلق فيكون مجازا في حقه فكيف كان فلا يخرج عن المجازية والاخذ
بنظر توهم كون المقيد الخاص بيانا للمطلق والعام وتقسيم المجمل بانه ظاهر وما ليس له ظاهر فعلم ان ذلك
خروج عن الظاهر والظاهر هو الحقيقة وهذا الكلام في ترجيحها اشارة من المجاز على ما ذكره العلامة ولمن يعلم تساوي
الاحتمالين فنقول ان البراءة اليقينية لا تحصل الا بالعمل بالمقيد كما ذكره العلامة في النهاية وقد يعترض
عليه بانه لم يحصل العلم بشغل الذمة مع احتمال ارادة المجاز من المقيد حتى يجب تحصيل اليقين بالبراءة عنه فلا وجه لوجوب
العمل به وفيه ان المكلف ح هو القدر المشترك بين كونه نفس المقيد او المطلق فنعلم انا مكلفون باحدهما فاشتغال
الذمة انما هو بمجمل ولا يحصل البراءة الا باتيان بالمقيد ونا يتم كلام المعترض لو سلمنا انا مكلفون بتحقق
رقبة ما وكل لا نعلم حال الشرط الايمان ام لا في تمكن نفيه بل حصل البراءة وليس كذلك بل نقول بعد تعارض المجازين
وتصادم الاحتمالين يبقى الشك في ان المكلف به هل هو المطلق او المقيد وليس هنا قدر مشترك يقيني يحكم بنفي البراءة
عنه بالاصل لان الشك الموجود في ضمن المقيد لا ينفك عن الفضل ولا فرق بينهما فتامل والثالث
انه يمكن الحمل بهما في حرف اخر اي احدهما على حقيقته بان يعمل بالمقيد ويبقى المطلق على الاطلاقه فلا يجب ارتكاب

تجوز حتى يحمل ذلك ذلك على ظهور المطلق وذلك لان مدلول المطلق ليس صحة الحمل بل قد كان حتى شاء في مدلول المقيد
بل هو اعم منه وما يصلح للتقييد بل المقيد في الواقع الا ترى انه مرود حتى للمقيد كقولنا رقبة مؤمنة اذ لا شك
ان مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المطلق والا لزم حصول المقيد بدون المطلق مع انه لا يصلح لاي رقبة
كان فظهر ان مفهوم المطلق ليس ذلك والا لم يتخلف تعبيره وفيه ان مدلول المطلق وان لم يكن ما ذكره ولكن مصداقه هو
ذلك بالوجهين الذين سنذكرهما فتفصيله ما في مفهوم المقيد بدون تعرف اخراج عن الظاهر وقوله بل
اعم الخ ان اراد ان مدلول المطلق هو الامر الشامل للامرين اعني اي فرد كان على البدل المقيد فهو بطل
جزما لان مدلول القضية الشاملة او الموجبة لا يتبعضا كما مر وان اراد انه معنى عام قابل لصدقه على المعينين
فهو صحيح ولكن معناه صحة الحمل اي فرد كان منه وان كان تقييمه حكم العقل لان الطبيعة توجد في ضمن اي فرد
يكون والاستشمال بها يحصل بالاتيان باي فرد كان منه والتفات الاصل براءة الذمة عن التعيين فهو مقتضى التخيير
في الافراد والا يرد ان هذا انما في مفهوم المقيد والظاهر ان مراد القائل هو الشق الاول من الترديد لانه ذكر في
موضع آخر ان المراد من المطلق رقبة ليس اي فرد كان فهم افراد الطبيعة على البدل بل ما كان مدلوله معينا في الواقع
وان لم يكن اللفظ مستعملا في التعيين بل هذا اكثر واظهر في الاخبار نعم في الاوامر يحتمل تعاليق فلا يكون التقييد
تخصيصا وقرينة على المجاز اشهر ملخص وانت خبير بان كل ما يتلو به الحكم الشرعي مسبق التعيين في الواقع
فلا بد ان يكون معرفة المخاطب للتعيين مقصودا فيه من الشارع سواء قارنه ذكر التعيين او فارقه وسواء كان
في صورة الاخبار كقوله تعالى الله المسيح او في صورة الانشاء سواء كان كاعتق او ايهنا ليمكن الاستدلال فذكر
لفظ المطلق وارادة المعين الواقعي مجاز جزما نعم ربما يصح ذلك في العقود والحكايات مثل قوله مشوا وجاء رجل
من اقصى المدينة وعلى المزاح وموضع البحث ليس من هذا القبيل فكلا فرض استعمال المطلق وارادة الفرد المعين
الواقعي منه ولم يقترن بقرينة فهو حقيقة فيما ذكر ويحصل العلم بكونه مجازا بعد ظهور القرينة وفي حصل ان استعمال
المطلق في المقيد حقيقة على جهتين ومجاز على وجه وما ال الوجهين يرجع الى كون المقصود بالذات الحكم على الكلي

ويكون

ويكون ارادة الفرد مقصودا بالعرض وذلك يحصل في مثل جاء رجل من اقصى المدينة وفي مثل آتيني رجلا اذا اراد فردا منه
اي فرد يكون وما ال الوجه الآخر الى ذكر المطلق وارادة فرد خاص منه اما باقترانه بما يدل على ذلك او بامكان ذلك بقرينة
القرينة وكلامنا انما هو في الاخيرة وهو المتداول في مسائل المطلق والمقيد فلو قيل بعد قوله جاء رجل من اقصى المدينة
يسعى اي جاء رجيل الحجاز يسعى او جاء رجل مؤمن من آل فرعون يسعى يكون بيانا للمجمل لا تقييدا للمطلق فقد خبط القائل
خبطا عظيما واختلط عليه الامر فقد تفصل وقوله الا ترى انه مرود حتى للمقيد فيه ما لا يخفى اذ لا شك ان مدلول رقبة في قولنا
رقبة مؤمنة هو المقيد لا الاطلاق والمؤمنة قيد للمقيد قوله والا لزم حصول المقيد بدون المطلق فيه انه لا يستقيم ذلك
حالا وقيحا بل هو عين الحق والا لزم لا يكون تخلف المقيد عنه انما هو المفهوم الكلي المقدر المشترك بينه وبين غيره من الافراد
وهو ليس منه رقبة في قولنا رقبة مؤمنة وبالجملة لفظ رقبة وان كان دالا على المعنى المقدر المشترك بين الافراد في الجملة
لكنه يتقيد له المطلق اذا استعمل وحده ويتقيد له المقيد اذا استعمل مع القيد فلا يلزم من وجود المقيد في الخارج وجود المطلق
بل انما يلزم منه وجود ما وجد في المطلق من المعنى الكلي ثم ان ههنا من محقق البهائي في حواشي زبدته في مباحث المفاهيم
وهو انه قال قد يقال ان القائلين بعدم حجية مفهوم الصفة قد قيدوا المطلق بمفهومها في نحو اعتق في الظهار رقبة
مؤمنة فاذا لم يكن مفهوم الصفة حجة عندهم كيف يقيدون بها المطلق فما فيه الا التناقض والجواب ان مفهوم الصفة
اما ان يكون في مقابلة مطلق كما في المثال المذكور او لا كما في جاء العالم فعلى الثاني ليس مفهوم الصفة حجة عندهم فلا يلزم
من الحكم بحجية الثاني نفي حجية الاول الا اذا قامت قرينة على ارادة ذلك اما الاول فقد اجمع اصحابنا على ان مفهوم الصفة
يحصل كلامهم بما اذا لم يكن في مقابلها مطلق لو اختلفوا في حجيته ما اذا كان في المقابل مطلق ترجيحا للمثبتين على التأكيد
وقريب من هذا الاعتراض على القائلين بان الامر حقيقة في الوجوب كيف قالوا بان الامر الوارد عقيب الحظر حقيقة في الاباحة
انتهى اقول الاحق في بطلان الاعتراض الاوجه لهذا الجواب اما الاعتراض فلان مفهوم قوله اعتق في الظهار رقبة
مؤمنة عدم وجوب عتق غير المؤمنة لا حرمة عتق غير المؤمنة فلا ينافي جواز عتق الكافرة وحمل المطلق على المقيد انما هو
جهة ملاحظة المنطوق لا المفهوم فان المطلوب ان كان عتق فرد واحد فلا ريب ان مع وجوب عتق المؤمنة لا يمكن الامتثال

فيه حجة كما نقله العلامة طاب ثراه في نهاية الاصول فالقائلون بعدم حجية مفهوم الصفة صح

بعيرا وان كان المطلق المقيد بعد وجوب عتق المؤمنة وحصول الامتثال بايجاد المقيد في ضمنه فلا يعقل طلب حتى يحصل الامتثال
بغيرها فيكون الاتيان ثانيا عبثا لما فلا منافاة بين القول بعدم حجية المفهوم ووجوب حمل المطلق على المقيد وان اول
قوله اعتق رقبة مؤمنة بان المراد منه ان كفارة الظهار عتق رقبة مؤمنة فهو وان كان يصح الاعتراض في تحليله وتكلفه
لا يتم كيف اذ يكفي في نفي جواز الغير وحدة المطلوب مع ملاحظة المطلق والحاجة الى استفادته من المفهوم نعم يمكن
جريان هذا التوهم في العام والخاص المتوافقين في الكم والنفي والاثبات مثل قولك اكرم بني تميم اكرم بني تميم الطوال
فان نفي وجوب الاكرام في البعض ينافي وجوبه في الكل ولا يجري في المطلق والمقيد لعدم التوارد الافرادي في المطلق ولذلك
ترى متفقين في عدم وجوب حمل العام على الخاص ثمة وانما يحمل الكل بالعام والخاص المثبت في الظاهر والجواب بقية انه يفهم
منه قول الناقض في تحليله وقد ظهر لك بالملازمة وانه لا حاجة الى التمسك بالاجماع والاجماع لا يثبت حجية المفهوم في الموضع
الخاص بل انما يثبت وجوب الحمل بالمقيد والظاهر ان العلامة ره ايضا لم يدع الاجماع الا على ذلك ولم يجزم الا في
كتب النهاية للاحتياط وايضا التمسك بترجيح التاسيس على التاكيد كيف حالا يناسب المقام اذ هو مما يصلح مرجحا للجمع
موارد المفهوم ولا اختصاص له بالخاص فيه وان قيل انه فيما نحن فيه الخطر الحرفة فائدة القيد في اعتبار المفهوم فيمنع
الاختصاص فيما نحن فيه اذ التاسيس كما يحمله بكلية على ارادة الافضلية ايضا وما ذكرنا يظهر ان ما نحن فيه ليس من قبيل
الامر الواقع عقيب الحظر وقد مر التحقيق فيه وقد على المقام الثاني انه نوع من التخصيص فان المستفاد من المطلق ومقتضاه ولو
بانضمام العقل اليه حصول الامتثال باي فرد كان من افراده فهو عام لكنه على البدل وقد عرفت في العام وفي الخاص ان الخاص
مبين لا ناسخ الا في صورة تقدم العام وحضور وقت العمل به فكذلك المطلق والمقيد وان حقق من قال بكون المقيد ناسخا
اذا تاخر عن المطلق والظاهر انه لا يشترط حضور وقت العمل للتصريح بان الدلالة لا بد ان تكون مقارنة باللفظ فلو كان
المقيد بيانا للمطلق لكان المطلق مجازا فيه وهو فرع الدلالة وهو منتفية وجواب بمنع لزوم المقارنة ولا يلزم منه شيء
الا تاخير البيان عن وقت الخطاب والدليل على امتناعه ويجب التمسك بالنقض بصورة تقدم المقيد فالمطلق الوارد
بعده لا بد ان يراد منه المقيد من دون دلالة وتقييد الرقبة بالسلامة عندهم ايضا ذكر على الاول بان تقدم المقيد

لا يجوز ايجاب عتق رقبة مؤمنة مع

بصلح قرينة

يصلح قرينة لاشتغال الذهن من المطلق الى المقيد بخلاف العكس وعلى الثاني يمتنع شمول الرقبة للمؤمنة حتى يكون
مجازا في السليمة ولو سلم فالمطلق ينصرف الى الفرد الكامل والثاني وهو ما كان منفيين على اتحاد الموجب حكما وجوب
العمل بهما اتفاقا ومثل له الاكثرون بقوله في كفارة الظهار لا تعتق مكاتبا كافرا واورد عليه بانه من تحقيق العام لا تقييد
المطلق فان النكرة المنفية تفيد العموم وبدله بعضهم بقوله لا تعتق المكاتب لا تعتق المكاتب على سبيل البدل الاتي
من غير قصد الى الاستغراق ويكون امتثاله بعدم عتق فرد واحد من المكاتب فقط ويتوجه ان قوله لا تعتق مكاتبا
كافرا بيان لهذا الفرد المنفي فمن اين يحصل الحكم بعدم اجزاء عتق المكاتب الصلاة كما قالوا في حكم هذه المسئلة
يسامح عتبار مفهوم الصفة اقول ويمكن دفع الايراد من مثال الاكثرين بارادة الجنس ويكون النفي نفي الكلي
ويصلح المثال الثاني ايضا بارادة الماهية ايضا كما بينا فلا حاجة الى جعله من الفرد الذهني فانه ايضا
في معنى النكرة ولا يدفع الاشكال مع ان التقييد بعدم قصد الاستغراق الافادة فيه الا ان يراد دفع توهم ان يجعل من
قبيل والله لا يحب كل مختال فخور والا فاللام دخل على النفي والنفي انما يفيد نفي العموم لا عموم النفي فهو اوفق
بالمطلق من العام واما ما ذكره المورد من ان معناه الخ ففيه انه ان اراد ان مكاتبا من المكاتب على سبيل البدل
والاحتمال مورد للنهي ومتعلق له مع وصف كونه محتملا فهو عين النكرة المنفية المفيدة للعموم وان اراد تعيين اختيار
المكلف تعيينه في فرد معين فهو ليس معنى هذا اللفظ بل يحتاج الى تقدير واضمار ومع ذلك فكيف يكون المقيد بيانا له
كما ذكره اذ البيان انما يحصل باختيار المكلف ذلك الفرد وان اراد جعله من باب جاء رجل من اقصى المدينة فهو مع فيه
مما انه ليس في موضع المسئلة في شيء فيه ان هذا الصق بالمثال المشهور من هذا المثال فلا وجه للعدول عنه فيما
الضرورة لا بد ان يكون مراد من مثل المثال بذلك غير هذا لم يصح ذكره لو اخرج النهي عن معناه لا من اثبات
مثل ان يراد منه النهي على الرق مكاتبا ما دام يسمى المطلق ويكتفي في الامتثال بعدم عتق فرد واحد الى آخر
ما ذكره لكنك خبير خارج عن مقاصد الفروع واغلب موارد الاستعمالات في الشرع والعرف اذ المقصود من امثال
ذلك بيان مورد العتق لا بيان مورد البقاء الرق فالمقصود بالذات عتق غير المكاتب لا ابقاء الرق

لا تعتق مكاتبا

[illegible] ان ارادة فرد ما بعد النهي بدون العموم مما يعد فرضه غالبا ان يعبر المتكلم كون غير ذلك المعنى من
[illegible] مع ان ارادة فرد ما بعد النهي بدون العموم مما يعد فرضه غالبا ان يعبر المتكلم كون غير ذلك المعنى من
الافراد محكوما عليها بذلك الحكم فيكون من لا تعتق مكاتبا ما اعتق عبدا هم من العبيد وهو ان كان يتم في مثل عبدا
المثال لو كان مالكا لمكاتب وبغير مكاتب ولكن لا يتم في مثل لا تقتلوا الصيد مثلا اذ يكون معناه لا تقتلوا صيدا
ما الا ان يخرج الى الحل الا بدلة مثل ان يقال اذا اصبتم صيدا فابعثوا منه واحدا ويكون لكم قتل الباقي في عدة خارج
من العرف والعادة ثم ان الحكم بوجوب الحمل على المطلق والمقيد هنا لا يتم الا بفرضهما عاما وخاصا والظاهر ان اتفاقهم على
ذلك مبني على ما لهم المشهور الا فيما الفرض الذي ذكرنا من ارادة الماهية لا بشرط فيكون الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد
اللهم الا ان يعتمد على الاجماع في ذلك بعد ان يكون ذلك كاشفا عن اصطلاح عند اهل العرف متفقا عليه او هو كما ترى
وان اريد الاجماع التقريري فلا يخفى ورده الثالث ما كانا مثبتين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فلا تعتق
رقبة كافرة فحكمه حمل المطلق على المقيد ووجه ظاهر هامر الثاني كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها
في كفارة القتل فقد ذهب الاصحاب فيه عدم الحمل وانما فرق بين الاقسام المذكورة فيه من كونهما مثبتين او منفيين او مختلفين
واختلفوا فيما لو كانا نفي الحقيقة المسمى نظاما عن كثرة فيه انه يحمل عليه ان قضاء القياس ووجد شرائطه وعن بعضهم الحمل مطلقا
وهو ظاهر الاصحاب لعدم المقتضي لباب الخاص في المجمل والمبين والظاهر
والمأول المجمل ما كان دلالته غير واضحة بان يتردد بين معنيين فصاعدا من معانيه وهو قد يكون فعلا وقد يكون قولا وبعضه يفيد
ولا الفعل حيث لم يقترن بما يدل على جهة وقوعه من الوجوب والندب وغيرهما كما اذا صلى النبي صلاة ولم يظهر وجهها
واما القول فهو اما مفرد او مركب اما المفرد فاما اجماله بسبب تردده بين المعاني بسبب الاشتراك اللفظي في الاول الامر
كالقرء او لسبب الاعلال كالمختار او لسبب الاشتراك المعنوي وهو فيما لو اراد منه فرد امعينا عنده غير معين عند المخاطب
وذلك اما في الاخبار مثل جاء رجل من اقصى المدينة واما في الاوامر والاحكام مثل ان تذبحوا بقرة واعتق رقبة اذا اصلنا ما صح
ارادته بها المؤمنة والى هذا ينظر قولهم ان الخاص المعين بان للنسخ وقولهم فيما سيأتي انه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب فيما له ظاهر ومرادهم ما له ظاهر هو الظاهر على الظاهر وفي النظر الاول ومرادهم بكونه مبينا حقيقة ان الاجتهاد

بالخاص المستلزم لاطلاق المجمل عليه هو المجمل في النظر الثاني فلا يتوهم التناقض بين وصف العام بالظاهر والمجمل والحاصل
ان مرادهم بكون العام والمطلق مجملا والمقيد مبينا هو ان الخاص المقيد يكشف عن ان مراد المتكلم بالعام والمطلق ذكر الخاص
كان فردا معينا عنده بهما عند الخطاب وهذا هو الاكثر في الاحكام والا فقد يقترن العام والمطلق بقرينة تدل على
ارادة مرتبة خاصة من العام وفرد خاص من المطلق ولكن لم يقترن بيان ذلك المرتبة فذلك مجمل في اول النظر
ايضا ولكنه مجاز ح ولا يتم له منه مما له ظاهر فان القرينة اخرجه عن الظهور في اول النظر ايضا وقد يكون من الاجمال
باعتبار الاشتراك المعنوي نحو له تعالى واتوا حقه يوم حصاده باعتبار امكان الصدق على كل واحد من الابواب مع
ان المراد هو العشر لا غير والحق انه يرجع الى الاشارة الى القدر المخرج من المال الذي قدره الشارع مثل الزكوات
مثلا فالاجمال الاشتراك المعنوي انما هو فيما لو قال اخرج قدرا من ذلك واراد قدرا معينا ولم يبين واما اذا سمى
ذلك القدر بالحق فهو من المبين اذ المراد منه هو القدر المذكور فالاجمال في الحق انما هو باعتبار الاجمال في مسماه
ومن الاجمال تردد اللفظ بين مجازاته اذا قام القرينة على نفي الحقيقة وتساوت مجازاته واما المركب فاما ان يكون
الاجمال فيه بجملته مثل قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح المتردد بين الزوج وولي المرأة او باعتبار تعقيبه
بخصوص مجهول مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم مع ارادة البعض المعين واحل لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم واحل لكم
ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين بجهالة منع الاحصان فانه قد يجيء بمعنى الخطأ كما في خفت فرجها وقد يجيء
بمعنى الزوج وقد يكون الاجمال بسبب مرجع الضمير بان يتقدمه شيئان يحتمل رجوعه الى كل واحد منهما مثل ضرب زيد عمرا
واكرمته ومرجع الصفة مثل زيد طبيب ماهر لاحتمال كون المهارة في الطب او لزيد مطلقا ان تعرف هذا فاعلم ان
التكليف بالمجمل جائز عقلا ولو توهم لزوم القبح لعدم الافهام فاسد لان ذلك انما يتم اذا كان قبل الحاجة
والفائدة فيه قبل الحاجة الاستعداد والتهيؤ لامتثال وتوطين النفس وقد عرفت عنه في الآيات والاخبار الكثيرة
من ان يحتاج الى التذكر وقد تعقب بعضها وسيسمع ثم ان هذا فرعا مهمة ذهب اكثر الاصوليين
الى انه لا اجمال في آية السرقة لا من جهة اليد ولا من جهة القطع وذهب السيد ره وجماعة من العامة الى اجمالها

بسبب اشتراك اليد بين جملتها وبين كل واحد من اجزائها وقيل باجمالها باعتبار القطع ايضا لاشتراكه بين الاناملة
والجرح وحجة السيد مع تحريرنا لها ان اليد تطلق على الجملة وعلى كل بعض منه كما يقال غوصت يدي في الماء واذا
غوصه الى الاشباع او الى الزند او الى المرفق واعطيته بيدي وكتبته بيدي مع انها حصلا بالانامل والاستعمال
دليل الحقيقة فثبت الاشتراك وقال وليس قولنا يد يجري مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان يقع على
جملة تحقق كل بعض منها باسم من غير ان يقع الانسان على اجزائها بخلاف اليد ويظهر من ذلك استدلال من يعتبر
القطع ايضا في الاجمال والجواب ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر مرارا والتبادر علامة الحقيقة والمتبادر من اليد
انما هو المجموع الى الكتف والشاهد على ذلك انه اذا قيل فلان بيده وجع ويقال له اي موضع من يده يوجع
لا اي يريد به وجع به نعم يصح الاستفهام بالنسبة الى اليمنى واليسرى فيعلم انه موضع المفهوم الكلي الذي معه اضافة
هو مجموع ذلك العضو ولا ريب انه لو كان اليد موضوعا لكل واحد من الاجزاء لصح الاستفهام بانه اي الايدي
ومن القطع الابانة والمقابلة بالانسان وتمثيله بمقابل اليد دون زيد لان الانسان لم يوضع الا للمفهوم
الكلي والاطلاق على الشخص من باب اطلاق الكلي على الفرد فهو المناسب للمقابلة والتمثيل ولا يخفى عليك ان كليهما مثل
اليد فمن قلت زيدا وانت ناو انما قبل وجهه او ضربت زيدا وانت ناو انما ضرب رجله وهكذا بل الظاهر ان
مرادهم من النزاع في ذلك انما هو بعنوان المثال وهذا الكلام يجري في الرجل والوجه والرأس والجسد واليوم والليل
وغير ذلك مما يكون ذا اجزاء وكل جزء منه مسمى باسم على حدة ويطلق اسم المجموع على كل منها والتحقيق في الكل ان
الاسامي موضوعة للمجموع واطلاقه على الاجزاء مجاز نعم ربما منع دقيق هنا يحتاج في حل الاشكال في بعض موارد
هذه المسئلة وهو انهم اختلفوا في حقيقة الليل والنهار وطال التشاجر بينهم فقيل ما بين طلوع الفجر
والثاني الى غروب الشمس وقيل ما بين طلوع الشمس الى الغروب وقيل بالاشتراك وقيل يكون ما بين الطلوعين والاسفرة
والتحقيق عندي القول الاول ولكن اقول من اشتغل من اول طلوع الشمس الى الغروب بعمل فيصدق عليه انه عمل يوما
حقيقة فلو صار اجير يوم بتزنته وكذا لو وقع مورد نذر وكذا لو دخل في بلد في اول طلوع الشمس يجب ذلك اليوم

في ايام

من لام اقامته وبيان ذلك ان هذا من جزء الاضافة لان المضاف اليه حقيقة في هذا القدر فهذا عمل يوم حقيقة
واقامته يوم حقيقة لانه عمل في يوم الحقيقي واقامته في اليوم الحقيقي فهذا حقيقة عرفية للتركيب الاضافي ولذلك يقال
مكثت ليلة في هذه الدار ويراد منه القدر المتعارف بعد العشاء والمبيت بعده وهو معنى حقيقي ويليه يتفرع مقدار الحاجة
في قسم الزوجة وهكذا في النظائر فلو قيل فلان ضرب زيدا فلا ريب انه حقيقة وان كان الضرب وقع على بعض اعضائه
وكذلك لو قال جرح يده ورجله وكذا ذلك ولكن اذا قيل ابن يده عن جسده لا يبين بل في ان المراد هو مجموع العضو الى الكتف
ولا يشمل اصل ابين كفه او ساعده او عضده وكذلك اذا قيل اغسل جسدك يفهم منه تمام الجسد واما اذا قيل جرح يد زيد
او جسد زيدا او ضرب عنقا جسد زيد لا يفهم منه تمامه بل يكفي حصوله في الجملة ولذلك يحسن الاستفهام بانه في اي موضع
فيه لا اي يد ولا اي جسد وعلى هذا فلو قيل اغسلوا وجوهكم فيجب غسل تمام الوجه وكذلك اغسلوا ايديكم لو لم يكن قوله تعالى
الى المرفق وكذلك لو قيل امسحوا رؤوسكم وبذلك اختلفوا في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم مع ذكر الباء في كونه مجملا وعدمه ويمكن
قد يختص عن الاجمال ببيان المشتاق من كون الباء للتبعيض بالبعض الصحيح واختلف الناس فيه على اقوال
فذهب الحنفية الى انها مجملة وبينها النبي بالمسح ناصية ودليله ان الباء اذا دخل في محل المسح لتعدي الفعل الى الآلة
فيستوعبها من المحل كما في الآية واذا دخلت في آلة المسح تعدى الفعل الى محله فيستوعبه دون الآلة مثل مسحت
رأس اليتيم بيدي وذلك موجب في الآية مسح بعض الرأس والبعض يحتمل السدس والربع وغيرهما وفيه ان المراد
هو مطلق البعض ومسماه وهو يحصل في ضمن اي الابعاض اشاء فلا اجمال وذهب جماعة منهم الى وجوب مسح الكل لمنع
مجيء الباء للتبعيض ويقول انه للالصاق والعضو حقيقة في المجموع وذهب بعضهم الى القدر المشترك بينهما لتعلل المعنيين
والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فيتعين القدر المشترك وواقفنا جماعة منهم بانها للتبعيض بدعوى انها اذا دخلت
على اللازم كانت للتعدية واذا دخلت على المتعدي كانت للتبعيض ولان العرف انما يفهم في مثل مسحت يدي بالمنديل
البعض وجيء بالمنع وبان الباء في المنديل للاستعانة والآلية وهو يقتضي ذلك بخلاف ما نحن فيه ومن جملة
للتبعيض كما هو مذهب الكوفيين ونص الاصمعي على مجيئها له في نظمهم ونثرهم وهو المنقول عن ابي علي الفارسي

وابن كيسان وعده صاحب القاموس كناية وكلب ابن هشام في المغني فلا عبرة بانكار سيبويه وابن الجني هو الشهادة
على الاثبات مقدم ومع جميع ذلك يصح زرارة عن ابي جعفر ع انه قال تذاكر
لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي مما نفي
عنه الفعل ظاهرا والمراد نفي صفة من صفاته هل هو مجمل ام لا على اقوال ثالثها ان كان الفعل المنفي شرعيا كالصلوة
والصيام او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر من معنى فهو مجمل والحق تقدم الاجمال كما اختاره الاكثر
واحتجوا عليه بما حرره ولو صح ان الفعل المنفي في هذه التراكيب ان كان من قبيل العبادات وقلنا بانها حقيقة
شرعية في الصحيحة منها فيصح نفي الذات ويمكن حمل التركيب على الحقيقة اللغوية لعدم منافات وجود عامة
او كان الصلوة لا يطلق عليها الصلوة لا حقيقة على القول بوضعها للاعم لنفي اسم الصلوة حقيقة عنها على هذا القول
وح فاذا صح الحمل على المعنى الحقيقي فيحمل عليه اذ المانع عنه لم يكن الا عدم الامكان باعتبار وجود الاركان في
الجملة وقد انتفى اعتبار ذلك على هذا القول فاذا صح الحمل على نفي الذات فيعلم بسبب كون ما فقد منه تلك الاركان
من قبيل الطهور والفاتحة شرطا او جزءا والا لما صح نفي الذات فيعلم بذلك النفي كونهما شرطا او جزءا ايضا
فينتفي الاجمال فلا اجمال وان لم يكن من قبيل العبادات او كان ولم نقل بكونها حقائق في الصحيحة بل يكون حقيقة
في الاعم فان قلنا بثبوت وضع عرفي في هذه التراكيب بان يتبادر المراد من امثالها نفي الفائدة كما في قولهم
لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد فيحمل عليه ويعبر عن الفائدة بالصحة وان لم نقل بثبوت ذلك فالامر مردد
بينهما بين ان يكون المراد نفي الفائدة او نفي الكمال اذا تردد الامر بين حديثي المجازين فنقول ان نفي الفائدة
والصحة اقرب الى الحقيقة من نفي الكمال فيحمل عليه فلا اجمال ايضا اقول وما حققنا في اول الكتاب تعرف انه
لا حاجة الى الوضع لكونها حقيقة شرعية في الصحيحة بل يكفي ارادة الشارع من الاركان المخترعة الصحيحة منها
ثم ان التمسك بقرينة المجاز ليس من باب اثبات اللغة بالترجيح بل من باب تعيين احد المجازات بكثرة التعارف
ولذلك يتبع هو العدم اذا كان في بلد الصحة والمراد بكثرة التعارف كثرة ارادة هذا المجاز وظهوره في العرف

ان ذلك صح ان نفي الذات

لا يصير ورد

لا يصير ورد حقيقة فيه لتناقض التقدم اجتمع فيه التأمل بالاجمال باختلاف العرف في نفي الصحة او الكمال وتردده
فيلزم الاجمال والجواب ان اريد ان اهل العرف مختلفون في الفهم وبعضهم ظهر ذلك فلا اجمال عند احد منهم وكل مجمل
على ما يفهمه وان اريد اهل العرف متردد دون بعض عدم استقرار رأي احدهم على شيء ثابت وفي الاحتمالين في كل مورد
قلنا لا نسلم التردد وان سلم فهو في المبادي وما بعد التأمل فنفي الصحة ارجح لكونه اقرب الى الحقيقة فيقدم على غيره
وان اريد ان الالفاظ مختلفة في الفهم فيفهم من قوله صلى الله عليه وآله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد نفي الكمال
ومن قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب نفي الصحة وهكذا قلنا نعم بل الظاهر في الكل نفي الصحة والاطلاق وتر
الادلة هو المخرج عن مقتضى الظاهر في الاول ويظهر حجة المفصل وجوابها مما تقدم بالتأمل والظاهر ان المفصل
ممن يدعي كون الالفاظ الشرعية كلها حقيقة في الصحة اختلفوا في التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان
مثل حرمت عليكم امهاتكم والخمر والخنزير والميتة واحلت لكم بهيمة الانعام وما دراء ذلكم والطيبات وغير ذلك وكذلك
غير لفظ الحل والحرمة من الاحكام والاكثر على عدم الاجمال واحتجوا عليه بان استقراء كلام العرب يفيد ان في مثل هذا
المراد هو الفعل المقصود من ذلك كالاكل من المأكول والشرب من المشروب واللبس من الملبوس والوطي من الموطوء
وان جرى بان المقامات في امثال ذلك مختلفة اذ الشيء قد يضاف بكونه مأكولا وبكونه مشتريا وهكذا المشروب فقد
يقصد بالجر المشروب وقد يقصد البيع وقد يقصد الشراء وغير ذلك وكذلك قد يكون الشيء الواحد مشتملا على اشياء
كالميتة المشتملة على اللحم والشحم والاهاب والعظم والصوف والمقصود من الاهاب قد يكون هو اللبس وقد يكون هو الاستقاء
به وغير ذلك فلا بد من ملاحظة ذلك فارادة المنكوح والموطوء من الامهات والبنات وكونها القول بان المقصود
منها ذلك لا معنى له الا بارادة لحوق النزاع منها نعم مقابلة المرأة بالرجل وخلقه منوان يصح ان يقال المقصود
المتوقف منها الوطء والمانع عنوان الام والبنت بدون قرينة على ان ذكرها في مقام بيان المحرمات والحلالات
من حيث النكاح فيشكل وعوض ذلك وكذلك الميتة في مقام لم يظهر له قرينة على ان المراد بيان المأكولات فالذي يستفاد
والاكل واتخاذ الصابون بالنسبة الى الشحم متساوية فلو قيل حرم عليكم شحوم الميتة فلا يكفي ان الاجمال ثابت

ولا كلام فيما ظهر من القرائن ارادته فرد من الافراد والظاهر ان مراد المص هو عدم دلالة اللفظ بالذات على شيء من افراد
الافعال لا في مثل آية التحريم المنافية بان المراد بيان من يجوز النكاح من النساء ومن لا يجوز ولا ريب ان الاجمال
فيما لا قرينة فيه ثابت ويكفي في رفع الاجمال في امثال ذلك بحملها على الجميع لئلا يلزم العبث في كلام الحكيم وعدم
الفائدة واحتج القائل بالاجمال بان تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصلح متعلقا له لان الاحكام انما تتعلق
بافعال المكلفين ولا يمكن اضمار كل الافعال المتعلقة بها لان الاضمار خلاف الاصل ولا يرتكب الا بقدر الضرورة
وهي ترتفع باضمار البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فيمتنع الاجمال واجيب بمنع عدم الدليل على الخصوصية
لان ظهور ما هو المقصود منه في العرف يرجح ذلك اقول قد عرفت ما في ذلك فالتحقيق في الجواب ان ما لم يثبت في الشرع
مرجح لاحد المعاني فحملها على الجميع اولى وقد يرتفع الضرورة الا بذلك كقوله وهو يرتفع باجاز البعض عطا بممنوع المبين
لبعض المجمل فيرتفع الاجمال دلالة على المراد وصحة وهو قد يكون بيانا بنفسه مثل قوله تعالى وهو بكل شيء عليم فان افادته
لشمول علمه تعالى لجميع الاشياء بنفس اللغة لا بشيء خارج وفي هذا المثال تامل اذ العام الظاهر في الشمول ليس بنص لعم
مع انضمام الخارج اليه بل نص لكنه ليس منشأه اللغة وقد مر في الفرق بين النص والظاهر في محله ما يتعلق به وقد يكون
مع تقدم الاجمال كقوله اقيموا الصلوة لوجوب حصول البيان بفعله والعام المخصص وغيرها وتسميته القسم الاول بالمبين
اما مسامحة والا لانه من باب ضيق فم الركية فان اهل اللغة وضعوه مبينا والبيان ماخوذ من البين بمعنى ظهر
او من البين وهو الفرقة بين الشيئين وهو اما المراد منه فعل المبين وهو التبيين كالكلام بمعنى التكليم والسلام بمعنى التسليم
واما الدليل على ذلك اي به التبيين واما متعلق التبيين وهو الدليل اول مفاتيح العلم من الدليل وقد يسمى به البيان
مبينا على لفظ الفاعل وهو كصيغة القول اجماعا وبالفعل على الاقوى واما القول فمن الله تعالى كقوله تعالى صفراء فاقع
لونها تسر الناظرين فانه بيان للبقرة في قوله تعالى ان تذبحوا بقرة على الاصح ومن الرسول كقوله فيما سقت
السماء العشر بيانا لمقدار الزكوة المامور بايتائها واما الفعل فهو قد يكون دلالته على البيان موضحة كالكتابة
وعقد الاصابع والاشارة بالاصابع في تعيين عدد ايام الشهور وغيره او بغيرها كما بين صلوة الصلوة والحج بفعله

وبيانه

وبيانه بالاركان على ما هو عليه وقد يكون تركا كالوركع في الثانية بغير قنوت فانه يدل على عدم وجوبه
ثم العلم بكون الفعل بيانا اما بالعلم بالضرورة من قصده او بقوله ان افعل بيانا للمجمل او امر بان يفعل مثله او بما لا فعله
مثل قوله صلوا كما رايتموني اصلي فانه ليس فيه بيان قولي لافعال الصلوة بل احالة على ما فعله في الخارج فيظن بالقوم
ان هذا بيان قولي لافعل او بالدليل العقلي كما لو امر بفعل مضيق مجمل وفعل فعلا يصلح لكونه بيانا فالعقل يحكم بانه بيان له
والا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وخالف بعض العامة في جواز كون الفعل بيانا محتجا بان البيان بالفعل يحتاج الى تطويل
القول فيفتقر البيان مع امكان تحصيله دفعة اولا لانه قد يكون القول اطول من الفعل وثانيا انه يلزم تاخير البيان
لو لم يشرع بالفعل لبعد امكان الشروع وبعد ما شرع في ذلك احتياج اتمامه الى زمان طويل لا سيما في ذلك تاخير البيان
عرفا كما لا سيما بذلك في القول في الزمان المحتاج اليه وثالثا انه لا قبح في هذا التاخير سيما اذا كان فعلا ورابعا
ان امتناع تاخير البيان مع امكان التحمل انما يسلم قبحه اذا كان عن وقت الحاجة وهو خارج المفروض
ذهب اصحابنا وجمع من اهل الاصول الى امتناع تاخير بيان المجمل عن وقت الحاجة لاستلزامه تكليف بالا يطاق واما تاخيره
عن وقت الخطاب ففيه اقوال ثلثة المشهور الجواز وفصل بعضهم فجوز في غير ما له ظاهر واما ما له ظاهر كالعام المطلق والامر
الظاهر في الوجوب فلا يجوز فيه تاخير البيان زمنا واما البيان الاجمالي فلا بحث وربما زاد بعض الناس عدم جواز تاخير
البيان في المنفي والحق فذهب الى لزوم اقترانه بالبيان الاجمالي بان يبقى وقت الخطاب بان يكون الحكم مستمرا وهو خاص
المنصف للاجماع من العامة والخاصة على عدمه بل جعلوا تاخير بيان الناسخ من شرائط النسخ لنا على الجواز عطا عدم
المانع عقلا ووقوعه في العرف والشرع واما الاول فلان سببيته من صفة ما يمكن به المانع وامكان المصلحة في التاخير
مثل توطين المكلف نفسه على الفعل والعزم عليه الى وقت الحاجة وتميز الفعل حتى يكون عليه اسهل بل قد يكون التاخير
اصلح لان مع اقتران البيان ربما يعلم سهولة التكليف والتوطين عليه الى وقت الحاجة سهل واما مع عدم اقتران البيان
فربما يحتمل كون المكلف به اشق مما هو مراد في نفس الامر وتوطين نفسه على الاشق اصعب من التوطين على الاسهل مع ان المطلوب منه هو الاسهل
وفي صورة اقتران البيان بارادة الاسهل لا يوطن الا على الاسهل ولا فرق في ذلك بين الاوامر والتكاليف والحكايات

فما توهم بعض القائلين بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب مطلقا من عدم جوازه في الاخبار والحكايات نظرا الى انها
ليس لها وقت حاجة بل المراد منها التفهيم ولا بد ان يكون مقترنا بالخطاب لا وجه له اذ من الجائز ان يكون المراد
من الخبر اللازم فائدته مثل ان يعتقد على ما هو ظاهر ليحصل به ما يحصل من حقيقة المراد فيمكن تأخير زمان الاحتياج الى بيان
نفس المراد والعلم بحصول الخبر وحصول فائدته بذاته مثل ان يقال فلان قتل فلان مع انه ضرب ضربا شديدا لاجل تعذيب
اوليائه وتشويشهم او لاجل تفريح اعدائه او لحرمانهم ثم بين ان المراد الضرب الشديد واما الثاني فكثيرة
لا حاجة الى البيان في العرف فلانه يصح عرفا ان يقول الملك لاحد من غلمانه قد وليتك البلد الفلاني فاذهب اليه
في وقت كذا وما كتب لك كتابا فيه بيان ما تعمله هناك وارسله اليك لاستقرارك في عملك ولما في الشرع فمنها
قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا البقرة وهي كانت معينة في الواقع والا لما سئلوا عن التعيين بقولهم ادع لنا ربك
يبين لنا ما هي وما لونها ولم يبينه تعالى بقوله بقرة لا فارض ولا بكر الى قوله تعالى فاقع لونها تسر الناظرين وقيل انه
ليس من ظاهر الكتاب بظاهر قوله تعالى ان تذبحوا بقرة فانه يفيد التخيير وقوله وما كادوا يفعلون فانه ظاهر في تدارههم
على الفعل وانما وقع السؤال تعنتا فشدد الله تعالى عليهم وفعل عن ابن عباس انه قال لو ذبحوا اي بقرة اجزأتهم
ولكن شددوا فشدد الله عليهم اقول ظاهر سياق البقرة يندفع بالقرائن المتأخرة وقوله وما كادوا يفعلون يعني
من جهة التوانيء في الامتثال ومن جهة عظم ثمن البقرة فقد روي انه بلغ الى ملاء مسكها ذهبا فارادوا
ان لا يفعلوا ولكن للحاح حملهم على ذلك وانهاهم موسى عليه السلام عليه واما قول ابن عباس فيما فرض تسليمه لا حجة
فيه واما حديث العيون فمعارض بما في تفسير الامام وبما في تفسير علي بن ابراهيم عن الصادق عليه السلام ومنها قوله تعالى واقيموا
الصلوة وآتوا الزكوة والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزاني والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة
مع تأخير بيان تفاصيلها من الاركان والمقادير وشرائط الحرز والنصاب وتحقيق الزنا بالمحصن وما يثبت الفاعلية
في تأخير بيان ما لظاهر فيجيء واما وقوعه في العرف والشرع فكيف فاكثر من ان يحصر ومنها الآيات المتقدمة
في حكم السارق والزاني وغيرهما وكذلك ملاحظة عموم التكاليف للثقلين بتفاهم الآخر الامثال حاصلا

للشرائط

للشرائط مع ان الصائم قد يمرض او حائضة قد تطهر وتصلي والمصلي قد تموت بين الصلوة الى غير ذلك واقبح الامر عطا
اما عدم التأخير في المجمل فيه انه لو جاز لجاز خطاب العبد بالرجعة من غير بيان في الحال وهو قبيح لعدم فهم المراد جوابه
منع الملازمة للفرق بينهما فان خطاب العبد بالرجعة لا يحصل منه العلم بشيء من اصناف الكلام وضروب التقاصيل انه
لا يميز بين كونه جرواً او انسانا مدحا او ذما او شتما بخلاف المجمل فان المخاطب يفهم انه يريد به احد معانيه المحتملة ويوطن
نفسه على الامتثال بها حتى يتبين له انه مراده ولو فرض خطاب العبد بالرجعة حصول افهام في الجملة لدى سماع القرائن
المقام وكان ارجا يعسر لذلك ثم نطلبان اللازم ح واما على عدم الجواز فحاله ظاهر فيما صرح به المفصل وسنذكره
وبحيث نبه وصرح المفصل انما في المجمل فيما بيناه فيما حررناه واما على عدم جواز تأخير بيان ما له ظاهر فحقيقة خطاب المكلف
بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من دون نصب قرينة على المراد بل ذلك دلالة على غير المراد لان الاصل في اللفظ حمله على
المعنى الحقيقي واما المجمل فلم يكن فيه مرجح لارادة احد معانيه على اخر فاقتضاء الوضع الحقيقي وتوقف الاستعمال على الوضع
فليس فيه دلالة على غير المراد بل فيه دلالة على المراد في الجملة بخلاف الحقيقة التي تريد منه المعنى المجازي بدون
نصب القرينة وبان الخطاب وضع للافادة ومن سمع العام مثلا مع تجويزه ان يكون مخصوصا وسيبين في المستقبل فلا يستفيد
في هذه الحالة شيئا والتحقيق في الجواب عن الدليل الاول ان مناط لزوم القبح من جهة انه تكليف بالجهل وهو قبيح وفيه
منع تكليف الكبرى لغاية وضرورة التكليفات الابتلائية كتكليف انا كان بالمقدمات وجزئية انا كان من خوف ان يؤمر
بنفس الذبح كما لجده لا يليق ح ابراهيم ع ذلك المدح وقد مر الاشارة الى ذلك والتكليفات الامتحانية في العرف والعادة
اكثر من ان تحصر وقد حققناه في مبحث تكليف الامر مع العلم بانتفاء الشرط فاذا كان مصلحة في توطين المكلف نفسه
على ظاهر العموم لا وقت الحاجة او كان الوجوب في الامر الى الحاجة ويحصل له هذا الثواب ثم بين ان المراد هو الخصوص او الندب
فاي مانع منه وقد يجاب عنه بمنع لزوم الاغراء لانه يلزم حيث يتفق امتثال الجزء وانما فيما قبل وقت الحاجة
موقوفا على ثبوت منه التغيير مطلقا وقد فرضنا عدمه وما يقال ان الاصل في الكلام الحقيقة حتى يثبت الكلام والمنه بكون
تأخير القرينة في وقت التلفظ كما في المجمل الملاحظة المتعقبة بمخصص وايضا قد حكموا بجواز اسكان العام المخصوص بالقرينة

حاجة

صفاته ان مع فوات وقت القرينة والهوى حاجة في هذه المقام بمجرده عن المجمل على الحقيقة لا مطلقا الا ترى انه لا يحمل اللفظ على حقيقته

بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على الحقيقة فثبت جواز تاخير القرينة عن اللفظ وعدم لزوم الاغراء
وكذلك قد جوزوا سماع العام المخصص بالدليل السمعي من دون السماع المخصص فكما ان احتمال وجود المخصص يوجب عدم العمل على الحقيقة
حتى يحصل الفحص فكذلك احتمال ذكر القرينة في زمان الحاجة يوجب فالكف فيه ان العمل على الحقيقة هو مقتضى الظاهر والظن في المدار
على الظنون في مباحث الالفاظ ولا ريب ان احتمال التجوز ضعيف في جنب ارادة الحقيقة ولا ريب في حصول الظن بعدم الغرض
من الكلام بعدم ذكر القرينة وان المراد هو الحقيقة وقد صرحوا بان معنى الاصل في قولهم الاصل في الاستعمال هو الحقيقة
هو الظاهر وما ذكره المجيب في معنى احالة الحقيقة فهو محقق به وما استشهد به من جواز تاخير القرينة عن اللفظ الى آخر الكلام
فهو قياس مع الفارق لان وقوعه على المتكلم بالكلام محتمل لما يحتمله حال السكوت عنه كما يقتضيه العرف والعادة
وذلك ليس متفاوت زمان التاخير في الطول والقصر كما توهم بل لمدخلية الوقت على المتكلم بالكلام محتمل لما يحتمله حال السكوت
عنه كما يقتضيه العرف والعادة وذلك ليس متفاوت زمان التاخير في الطول والقصر كما توهم بل لمدخلية الوقت على ذلك
واما الاستشهاد بالعام المخصص بدليل العقل من جواز اعلام السامع بذلك فيه انه غير مفيد لان عطاء العقل للمكلف
رافع للاغراء ودلالة قرينة على ارادة التخصيص فان العقل والشرع متطابقان يعرف كل منهما للاخر ومع عدم تعقل
المخاطب هذا ريب في حجة الا ان لا يتعقل العموم بحيث يشمل الفرد المخرج بالعقل وهو ايضا كاف في عدم الاغراء
ولو فرض تعقله للعموم وعدم تعقله للتخصيص الا بعد زمان فهذا يكون من باب تاخير البيان عن وقت الخطاب ويلزم
فيه الاغراء بالجهل ويمنع فيه كما مر واما تجويز سماع العام المخصوص بالدليل السمعي فلا دخل له فيما نحن فيه اذ العام
ان كان بما خوطب به المخاطب من لسان الشارع مواجها له مريدا افهامه والعمل به مقتضاه فعلا او تعليما
للغير فيجري فيه ما سبق من عدم جواز تاخير بيان المخصص عن وقت الحاجة واما وقت الخطاب فاذا اجزنا فيلزم
الاغراء جزما لانه يحمله على الظاهر في العموم فيجب منع قبح الاغراء حتى يبين له المخصص اما بذكره له وقت
الحاجة او احالته على راو واصل او كتاب واما اذا لم يكن السامع مخاطبا فهو للخطاب كالمجمل الخ والوجه الجنب
فهو ليس بمخاطب بذلك حتى يترتب عليه احكام الخطاب بل هو مخاطب بالاخذ من العالم وكذلك من يفهم الخطاب لكن

لا يحتاج

لا يحتاج الى العمل به واما اذا كان العام من باب الادلة الواردة من الشرع لا من باب الخطاب كما هو كذلك بالنسبة
الى زماننا على ما هو الحق من خصوص الخطابات بالمشافهين فيخرج عن محل النزاع فان الكلام في لزوم الاغراء
وقبح الخطابات فحينئذ يباح هو العمل بمقتضى هذه المقام الذي رايناه او سمعناه مع ما يقتضيه سائر الادلة
التي لم نعثر عليها وهو في الاصول يقينا او ظنا لا خصوص العام وهو المقام هو الذي يقولون يجب التوقف عن المخصص
في الاصول فحينئذ يباح هو العمل بما يفهم من مجموع الادلة ولا اجمال في هذا الخطاب وليس من باب الخطابات بالفاظ
وارادة غيره ليضف وهذا الغرض الى محل في زماننا الآن هو كيف قد يحصل في زمن الشارع ايضا اذ ليس كل احد
في زمن الشارع يسمع الخطابات شفاها عموما كان او خصوصا بعنوان ان يراد منه فهمه والعمل به بل الائمة عليهم السلام كانوا
يقررون اصحابهم على العمل بما يعرفون من الجمع بين اخبارهم وفهمهم واجتهادهم في تطبيق الروايات بالكتاب
وبمذاهب الائمة وشيء الى غير ذلك فالكلام في الازمان بكون العام باقيا على عمومه ام لا في غير محل الخطاب الشفاهي
وما في معناه غير الخطاب بالعام المخصوص شفاها مريدا به الافهام مع عدم السماع مخصصه وما نحن فيه من قبيل الاول وما
ذكره المجيب من قبيل الثاني وبينهما بون بعيد هذا مع السنوح والبلية في التخصيص لزوم احالة الحقيقة في العام
وذلك لا يوجب ما يسمى القاعدة التي بني عليها الامر وهو ان مجرد احتمال التجوز يوجب التوقف عن العمل على
الحقيقة التي بني عليها الامر وهو ان مجرد احتمال النحو على ما قدمنا في مبحث البحث عن المخصص ان البحث عن المجاز
معنى والبحث عن المعارض معنى آخر ولزوم التوقف على العمل بظاهر الدليل حتى يتفحص عن معارضه عاما كالدليل او غيره
من الظواهر مثل الامر والنهي غير التوقف عن حمله على الحقيقة حتى يعلم عدم القرينة على المجاز وهذا التوقف
الذي اورده المجيب من باب الاول لا الثاني وقد يجاب بالنقض بالنسخ وتوجيهه ان المنع لا بد ان يكون ظاهرا
في الدوام وان كان في القرآن فمن رجحه لا من دلالة اللفظ والحقيقة فبعد كشف النسخ يعلم انه غير مراد ومن هذا
القبيل يسهل الى العقل بلزوم اقتران المنسوخ بالبيان الاجمالي وهو باطل واما الجواب عن قوله ان الخطاب وضع
للافادة الى آخره فهو اولا منقوض بتاخير بيان المجمل وثانيا بان الفائدة حاصلة من العزم والتوطين على الظاهر

قد عرفت وجوب البيان في الجملة فاعلم ان البيان انما يجب لمن اراد الله افهام الخطاب حين
لا يريد افهامه للزوم التكليف بالمحال لولاه في الاول دون الثاني ثم الاول قد يراد منه فعل ما يتضمنه الخطاب ان تضمن
فعلا كالعالم في الصلوة وقد لا يراد منه الا معرفة المضمون للارشاد الى غير ذلك مثل الحيض والثاني قد لا يراد منه العمل
بمضمون الخطاب ايضا كالعوام بالنسبة لامثال الحيض وقد يراد منه فعله كالعبادات بالنسبة الى العوام ومثل الحيض
بالنسبة الى النساء فان وظيفتهم الاخذ عن العالم قد عرفت معنى الظاهر في اقسام الكلام وتميزت
على معنى المؤول ايضا ولنقول هنا ايضا ان الظاهر دل على معنى دلالة ظنية راجحة مع احتمال غيره كالالفاظ التي
لها معان حقيقية اذا استعملت بلا قرينة تجوز سواء كانت لغوية او شرعية او غيرهما ومنه المجاز المقترن بالقرينة
الواضحة على ما اشرنا اليه سابقا واما المؤول فهو في الاصطلاح اللفظ المحمول على معناه المرجوح وان اردت تعريفه الصحيح
منه فزد عليه بقرينة معينة له والقرينة اما عقلية مثل قوله تعالى يد الله فوق ايديهم ومثل يفعل الله ما يشاء واما لفظية
كحمل آية الصدقة على بيان المصرف لا الاستحقاق والملك بقرينة ملاحظة ما قبلها وهو قوله تعالى ومنهم من يلمزك في
الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون فالآية رد عليهم وردع عما اعتقدوا انه
يجوز في ذلك بل انه يعرفه في معرفة ثمرة ذلك عدم وجوب التوزيع على الاصناف واحتاطهم وربما يكون القرينة
مقولة مثل الاخبار المخصوصة بالسنة والاجماع وغيرهما وان شئت جعلت المجاز كلها من باب المؤول بالنسبة لا اللفظ
مع قطع النظر عن القرينة سواء قارنها القرينة او فارقتها فمع ملاحظة الهيئة المركبة من اللفظ والقرينة ظاهر ومع قطع النظر
عن القرينة مؤول وهو بعيد والتحقيق ان يقال ان المجاز ما اقترن بالقرينة الدالة على خلاف ما وضع له والاول ما لم يقترن
به ومثل هذا فاليد في الآية ليست مجازا بل هي ظاهرة في معناها الحقيقي عند عامة العرب مجمولة على خلاف ظاهرها
عند اهل المعرفة والقرينة على هذا الحمل هو العقل وعلى هذا فظهر الفرق بين قولنا رأيت اسدا يرمي وبين قولنا رأيت اسدا يرمي
وعلى هذا فكل المحتملات التي لها ظاهر وتأويل بها عن وقت الخطاب مؤولات وكذلك العمومات المخصصة بما هو مفصول
عنها والمطلق عليها المجاز وتوسعا في اطلاق احتمال ان يكون القائل اراد منها حين التكلم ما ظهر ارادته ايضا او بصفة قرينة

عليها

عليها حين التكلم بها وقد اختصت عليه لا يكون ادراك التأويل الا مع قدر الحمل على الظاهر بان يتحقق عليه دليل يترجح
على ظهور اللفظ وكما ان الراجح متفاوت في مقدار الرجحان فالمرجوح ايضا متفاوت فمنها قريب ومنها بعيد ومنها
ابعد وانما لا يحتمل اللفظ فقد يكون تنزيله عليه ولتفاوت القرب والبعد انما يكون بسبب تفاوت افهام الناظرين وتفاوت
القرائن فربما يكون اللفظ عند احد منهم ظاهرا وعند الآخر نادرا وبالعكس وقد ذكر الاصوليون الاقسام التأويل
وقربها وبعدها في كتبهم الاصولية اشتملت فائدة في التعرض لها والكلام عليها في الادلة
الشرعية وفيه مباحث في الاجماع الاجماع لغة العزم والاتفاق وفي اصطلاح
الاتفاق خاص يدل على حصته موردة وشخص العلماء فحده والفائدة في ذكره ذكر وجوهه وقيوده فلنقتصر
على تعريف واحد يناسب مذهب العامة ثم نذكر مذهب الخاصة اما الاول فهو اتفاق المجتهدين من هذه الامة
على امر ديني في عصر من الاعصار فقيد الاجتهاد لعدم تأثير وفاق العوام وخلافهم في التحقيق بهذه الامة لانهم
لا يقولون بحجية اجماع سائر الامم وان قبض بعض ادلتهم ذلك واما الشيعة فيعتبرون القول بحجية الاجماع
عندهم باعتبار دخول المعصوم وهو لا يكشف عندهم بزمان دون زمان واما ما ذكره العلامة في اول الخلاف
القواعد وغيره من ان عصمة الامة من خواص نبينا فقد نقل المحقق البهائي عن والده عن بعض انه ان مراده العصمة من
المسخ والخسف وكون ذلك لا اعتراض عليه والتقييد بالامر الديني لاخراج ما ليس منه مثل التعليلات المحضة
والدنيوي اعم من الاعتقادي والفروعي وقيد عصر من الاعصار لعدم اشتراط اجماع ما مضى وما يأتي والا فلم يتحقق
لبداجماع واما الثاني فهو اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم عن رأي المعصوم ع فقد يوافق ذلك مع ما عده الامة
وقد يخالفه فانهم يعتبرون اتفاق جميع العلماء الامة ومع اتفاق الجميع يظهر موافقة المعصوم ع ايضا لعدم خلو
العصر عن معصوم عندهم اولا ومع اتفاق جميعهم يحصل العلم بانه ماخوذ عن غيرهم ثم ان اصحابنا متفقون على حجية
الاجماع ودرجة موافقا لاكثر الى الطبقة ولكن منهم من انكر امكان حصوله ومنهم من انكر امكان العلم به ومنهم من انكر
حجيته والكل ضعيف ادلتهم تحقيقه وسنشير اليها بعد ذلك فلنقدم الكلام في مدرك حجيته مختلفا بالنسبة الى مذاهب العامة

عم

[illegible]

اصحابنا من الاخبار المتواترة من ان الزمان لا يخلوا عن حجة كي ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمهم الهم الا
ذلك لا شتبه على الناس امورهم ولظهر ثمرة هذه الطريقة حيث لم يحصل العلم بالطريقة اولا كما لو وجد في الامامية
قول ولم يعرف له دليل ولم يعرف له مخالف ولكن لم يعرف مع ذلك ايضا كونه قول الامام ومختاره فقال ح انا نعلم
انه قول الامام ومختاره فقال ح انا نعلم انه قول الامام ومختاره لانه لو لم يكن كذلك لوجب عليه ان يظهر القول بخلافه
ما اجمعوا عليه لو كان باطلا فلما لم يظهر ظهر انه حق ويظهر ذلك منه في مواضع وبعض عباراته في العدة هو هذا اذا ظهر قول
من الطائفة ولم يعرف له مخالف ولم يجد ما يدل على صحة ذلك القول ولا على فساده وجب القطع على صحة ذلك القول وانه
موافق لقول المعصوم ع لانه لو كان قول المعصوم ع مخالفا له لوجب عليه ان يظهره والا كان يقبح التكليف الذي ذلك
القول المطوي فيه وقد علمنا خلاف ذلك في مقام آخر وهو فيما لو اختلف الامامية على قولين لا يجري فيهما التخيير كما لو وجب
الحرمة مثلا وكان لعدم قول الامام ولم يذكره احد من العلماء فيه كان الجميع متفقين على الباطل فان قلت ومتى اتفق
ذلك وكان مع القول الذي انفرد به الامام دليل من كتاب او سنة مقطوع بهما لم يجب عليه الظهور والدلالة على ذلك
لان ما هو موجود من الكتاب والسنة كاف في اتمام التكليف ومتى لم يكن على القول الذي انفرد به دليل على ما قلناه
يعني على الحرمة الذي فرضه من الكتاب والسنة المقطوع بهما وجب عليه الظهور ولظهر الحق واعلام بعض ثقاته حتى يؤدي
حتى الى الائمة لشرط ان يكون معه معجزة يدل على صدقه والا لم يحسن التكليف وقد اورد عليه بعض المحققين بانه يكفي [illegible]
في القاء الخلاف عليهم بان يظهر القول وان لم يعرفه العلماء انه امام بل يكفي قول الفقيه المعلوم النسب نصا بل يكفي [illegible]
رواية من رواة اصحابنا دالة على خلاف ما اجمعوا عليه وفيه نظر لما ذكر من مناط كلام الشيخ ليس ان الاجماع على الخطاء
لا كان باطلا وجب على الامام دفع ذلك وهذا يتم بنقض الاجماع ولو كان بمجرد مخالف بان مناط كلامه ان الطعن
تعم الداعي على نصب الامام ع او جب ردع الامة عن الباطل وذلك لا يتم الا بما اوجب ردعهم فلما لم يحصل ذلك علم انه
راض على ما اجمعوا عليه والتحقيق في جوابه منع ذلك وانما الواجب على الله تعالى نصبه عليه السلام والواجب عليه الابلاغ والردع
عن الباطل ان لم يمنعه مانع ولم يثبت حكمه في غيبته واستتاره لا مطلقا وبهذا ترد هذا القول البعيد المرتقي قال ولا يجب

[illegible]

اجماعا

عليه عم الظهور لانه اذا كان نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبقرنه وما معه من الاحكام يكون قد اتينا
من قبل انفسنا فيه ولو ان سبب الاستتار نظهر واستغنا به واوى الينا الى الذي عنده وحاصل هذا الكلام هو الذي ذكره
المحقق الطوسي في التجريد حيث قال وجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمنا منا ومنه انتهى ان نزاع الخلاف معنى بالمكلف
والتبليغ موجود الى غير النهاية والاقوال المختلفة في غاية الكثرة مع اقتضاء الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجراء الاحكام
والحدود وقد يجاب عن وجود الاختلاف في الاقوال او قوعا بانهم الاختلاف ويعنون انا علاجه وهو ان كان كذلك في
الواقع لكن بعض الخلافيات الذي لا يمكن فيه للامام فيه ما ذكر بل الامام في الواقع ليس كذلك كما سيجيء وقد يتقرر طريق الشيخ
رد على الجواب الذي ذكره من ان عدم اظهار الامام المخالفة لعله كان لاجل تقية او مصلحة تابع زمنه الحق يكره الامة
في الرد على الشيعة من ان الحكمة لعلها اقتضت خلو الزمان عن الحجة ايضا وبان ذلك ينافي كون تقرير المعصوم عم حجة خصوصا
تقرير كل الشيعة على امر مع ان الحكمة اذا اقتضت بقاءهم على ذلك فيكون رضيت بما اتفقوا عليه حتى تغير المصلحة فتطلب
المطلوب مع انه يمكن رد عمهم بان يظهر بعنوان المجهول انه ويلقي الخلاف بينهم وبين امام ولا يمكن في ذلك وجود
رواية او مجتهد معروف مخالف كما توهم لانه لا يوجد رد عمهم كما هو المعهود من طريقتهم من طرحهم الرواية الشاذة والاقوال
النادرة واما عدم ردهم في المسائل الخلافية وعدم رفع الخلاف من بينهم فلانه رضي باجتهاد المجتهدين وتقليد المقلدين
مع انهم اوقعوا الخلاف بينهم فيظهر منه الخلافيات لانه راض باجتهاد طرفي النقيض لمجتهد وبآخر لمجتهد آخر ولما
اجمعوا عليه فليس الا رضاه لشيء واحد فلا يجوز مخالفته اقول فرق بين الحكمة البالغة على نصب الامام عم وعلى انفاذه عم
جميع الاحكام سيما اذا اثبت لعدم الكلفة لا يرد نقض البالغة وليس هنا مقام بسط الكلام وهذا اوضح سيما في
المسائل الفروعية واما كون تقرير المعصوم عم حجة فهو انما يسلم اذا علم اطلاعه عليه وتمكنه من المنع لو كان باطلا وهم يمنع
وهو فيما نحن فيه عم وانما رضاه على تقديرهم على معتقدهم فهو لا ينافي جواز مخالفتهم بدليل دل المنع عنهم على المخالفة
اذ ذلك ايضا من باب الرضا باجتهادهم في حال الاضطرار كما هو في محل الخلافيات اذ ليس في كل قول من الاقوال
المتخالفة حديث او آية بل بما اعتمد بعضهم على دليل ضعيف من قياس ونحوه خطاء وغفلة مع ذلك يقول بان الامام

راض

راض باجتهاده وتقليد مقلده فلعل اجتماع هؤلاء ليس كيف يكون من هذا القبيل والا نع من نفي الفهم اذا
دل دليل عليه لمن لم يدرهم الا من الفهم للشهرة فهذا الكلام يفيد عموم عدم جواز مخالفة الشهرة وانه لا يمكن ان
يثبت دليل يترجح على الشهرة وهو هم لم يقم عليه دليل ولا يفيد اثبات الاجماع كما هو مراد وكذا لم يرضى الامام
عليه السلام بذلك بالخصوص من حيث هو لا من حيث انه ليس من الاجتهادات المعفوة واما ردعهم بعنوان المجهول انه
فمع تجويز رضاء الامام باجتهاد المجتهد وعمل المقلد له كما ذكرت فلا دليل على وجوب الردع من هذا الاجتهاد
الذي اجتمع عليه جماعة ورضاه على هذا الاجماع لا يسلم الا من جهة كونه اجتهادهم المعفو عنهم وذلك لا يوجب
عدم رضاه بمخالفتهم اذ لا دليل الى نفي الفهم من ان جريان مما ذكره في مثل هذا في غاية البعد بالوجه
له نعم يمكن تتميم هذه الطريقة فيما لو اجتمع الطائفة على فتوى ولم يعلم مرافقة الامام لهم وكذا على قولين او ثلثة
بالاجماع مثل قوله صلى الله لا تجتمع امتي على الخطأ وكونه بان يقول بمنشأ اجتماعهم على الخطأ فلو كان اجمعوا عليه خطأ
لوجب على الامام عم ردعهم عن الاجماع ويلزمه الاكتفاء بمجرد اتفاق الخلاف وكفى الكلام في اثبات دلالة تلك
الاخبار وحجيتها وسيجيء الكلام فيهما مع ان مدلولها المطابقي يقتضي اجتماع كل الامة ومع عدم العلم قول الامام
يخرج عن مدلولها دائما لنهاية ما اختاره جماعة من محققي المتأخرين وهو انه يمكن حصول العلم من آراء كل مرتبة من طبقة
اقوال متبعيه فكما لو فرض ان فقيها له تلامذة ثقات عدول لا يروون الا عن رأي فقيههم ولا يعدون
الا عن معتقده فاجمعوا على فتوى من دون ان يسنده الى فقيههم ولم يعلم مخالفة لاحدهم فيه يمكن حصول العلم
بذلك بانه رأي فقيههم فكذلك يمكن العلم بصحة جميع كثير من كتب الصادق عم من قبيل زرارة وابن ابي عمير ومحمد بن مسلم
وليث المرادي وبريد بن معاوية العجلي والفضيل بن يسار من الفضلاء الثقات العدول وانما لهم من دون ضرر
مخالف لهم ان ذلك فتوى امامهم ومعتقده وطريقة ذلك هو المحدس الوجداني وهذه الطريقة معروفة المذكور
انكارها فاذا حصل العلم بذلك لمعتقد الامام فلا ريب في حجيته بل يمكن ان يدعى بنوعه في امثال زماننا ليس
بلا خطأ تتبع اقوال علمائنا فانه لا شك في انه اذا افتى فقيه بمسألة ما هو حكمه فهو بعينه يورث ظنا بحقيقته وانه

ماخوذ من امامه واذا انضم اليه مثل رئيسه آخر مثله يزيد ذلك الظن واذا انضم اليه آخر وآخر حتى استوعب فتاويهم بحيث لم يعرف
لهم مخالف يمكن حصول العلم بانه رأى امامهم واذا انضم الى ذلك بعض المؤديات الاخر مثل ان جماعتهم لسبوه في
كتبهم الى مذهب علمائنا وجماعتهم نفي الخلاف عنه وبعضهم ذكر المذهب مع سكوته عن ذكر خلاف بل واذا رأى بعضهم
او جماعة منهم ذكر في كتابه انه اجماعي فيزيد ذلك الظن وضوحا واذا اضيف ذكر خلاف بل واذا رأى بعضهم او جماعة
منهم ذكر في كتابه انه اجماعي فيزيد ذلك الظن كون الطرف المخالف مع لولا عليه باخبار كثيرة صحيح السند
فيزيد وضوحا اكثر مما مر واذا انضم الى ذلك كون الطرف المخالف مع لولا اختلافه مع ربهم ووقوع الخلاف بينهم
في اكثر المسائل وقلما يوجد جزء ضعيف الا وبه قائل وملاحظة غاية اهتمامهم في نقل الخلافات ولو كان قولا شاذا
نادرا بل القول الذي درس من الامة فضلا عن الخاصة وملاحظة انهم لا يجوزون التقليد للمجتهد ميتا سيما تقليد الموتى
وان كثيرا منهم يوجبون تجديد النظر فلو قيل لا يمكن حصول العلم من جميع ذلك بان الباعث على هذا الاجماع هو كونه
رئيسا لامامهم ورئيسهم الواجب الاطاعة على مقلديهم سيما ولا يجوزون العمل بالقياس والاستحسان والخروج عن
مدلولات النصوص خصوصا مع كون القياس ونحوه من الادلة العقلية مما يختلف فيه المشرب غاية الاختلاف
من جهة تجريح المناط بالمناسبات الذوقية واستنباط العلة بالترديد والدوران ونفي الفارق ونحو ذلك
لكان هذه المكابرة صرفا لا يستحق منكره الجواب جدا بل الظاهر ان مدار كل كل من مدعي الاجماع من علمائنا المتقدمين
على هذه الطريقة ولا يتفاوت فيه زمان الغيبة والحضور مع انه اذا كان يمكن حصول العلم بمذهب اثنين من الحد الضرورة
كما وصل الى ضروريات الدين والمذهب كوجوب الصلوات الخمس ومسح الرجلين وحلية المتعة فجواز حصول العلم الى حد اليقين
بالنظر اولى وكما انه يجوز ان يعرف بعض احكام النبي صلى الله عليه وآله بديهيا للتواتر الحسي بحيث يحصل لهم العلم بالبديهة انه
من دين نبيهم ومذهبه لما عرفهم بسبب كثرة التظافر والتسامع فكذا يجوز ان يعرف بعض احكامه يقينا نظريا
للعلماء بسبب ملاحظة الاقوال العلماء وفتاوى اهل هذا الدين والمذهب اذ ان لب في الضروريات انه مسبوق
باليقين النظري فكيف يمكن حصول المسبوق بدون حصول السابق وبالجملة فحاصل هذه الطريقة الاجماع عبارة عن

عن اجتماع

عن اجتماع طائفة دل بعضه او مع انضمام بعض القرائن الاخر على رضا المعصوم بالحكم ويكون كاشفا عن رأيه فلا يضره
مخالفة بعضهم ولا يشترط فيه وجود مجهول النسب ولا العلم بدخول الامام فيهم ولا قوله فيهم ولا يتفاوت الامر
بين زمان الحضور والغيبة ويعلم من ذلك انه لا يشترط وحدة العصر في تحقق الاجماع فيقابل يجوز انضمام اهل عصر آخر
في افادة المطلوب فان قلت امثال ذلك لا يكون الا من ضروريات الدين او المذهب قلنا ان كنت من اهل الفقه
والتتبع فلا يليق لك القول بذلك وان لم تكن من اهله فاستمع لبعض الامثلة تهتدي الى ما نقول لك قال اي ضرورة
دلت على نجاسة الف كر من الماء بملاقات مقدار رأس ابرة من البول فهل يعرف ذلك العوام والصبيان والنسوان وا
وهل يعلم ذلك العلماء القول من جهة الاخبار المتواترة قلنا انه لم يرد به خبر واحد فضلا عن المتواتر فان قلت ربما
قالوا في ذلك هذا القول من غير دليل فقد جرت عليهم جدا وان قلت دليلهم غير الاجماع من آية او خبر او غيره
ثبت بيان كثير من الصادقين والا فاعتقد بان الدليل هو الاجماع بل مدار العلماء في جميع الاعصار والامصار
على ذلك وافتى المكرون على ذلك من حيث لا يشعرون بل لا يتم مسئلة من المسائل المتفرقة من الكتاب والسنة
الا بانضمام الاجماع اليه بسيطا كان او مركبا فانظر اليهم يستدلون على نجاسة ابوال الدواب وادوات ما لا يأكل لحمه
مطلقا بقوله ع اغسل ثوبك من ابوال ما لا يأكل لحمه مطلقا مع ان ذلك ليس مدلولا مطابقيا للفظ ولا تضمنيا ولا التزاميا
اذ وجوب الغسل اعم من النجاسة والثوب غير البدن وغيره من الملاقيات المأكولة والمشروبة وغيرها وكذلك البول غير
الروث الى غير ذلك من المخلوقات فليس فهم النجاسة الشرعية منه الا من جهة اجماعهم على ان الله في هذه الحكم
هو النجاسة وليس جناب السيد وانه لا فرق بين الثوب والجسد والا البول والروث وكذلك غيرهما من المخلوقات وكذلك مسئلة
نجاسة الماء القليل كل من يستدل على التخصيص يستدل ببعض الاخبار الخاصة ببعض النجاسات وبعض المياه الخاصة
كالكلب والماء الذي ولغ فيه في الاناء وكل من يستدل على الطهارة يستدل ببعض آخر مخصص ببعض النجاسات وبعض المياه
كالجرة المشتبهة القريبة من الماء مع ان في الخبر الاول فهم النجاسة من الامر بالصب او النهي عن الوضوء ومن الاخذ من جهة
الامر بالتوضي ولا ريب ان الصب لا يدل على النجاسة وكذا النهي عن التوضي ومع ذلك لم يفصلوا بالعمل بالروايتين

ولم يقوها على حال الجامع عدم التعارض بينهما وليس ذلك الا الاجماع المركب وعدم القول بالفرق بين المسئلتين
وليس شيء من ينكر حجية الاجماع او امكان وقوعه او العلم به باي شيء يعتد في هذه المسئلة فان كان يقول انهم
كذا من اللفظ فانه مكابرة واقتراح وخروج عن اللغة والعرف فلم لا يفهم فيما اوامر الشارع بالحرق الصلوة
للرجل وجوبه على المرأة ويفهم من قوله اغسل ثوبك من قوله اغسل وجهك عليها وبالجملة توارد ناشر وهذه
المقامات وايراد ما ليس فيها مناص في الاحتجاج بالاجماع بسيط او مركب لكن ارتكبنا بيان المصور او المال
وفيما ذكر كفاية لمن كان له دراية ومن لا دراية له لا يفيده الف حكاية ثم لا باس ان نجد المقال في توضيح
المال لرفع الاشكال ونقول كل طريقة احد ثها بين بعضهما جامع به البلوى ويحتاج اليه الناس في كل يوم او في
الاوان كنجاسة البول والغائط ووجوب الصلوة الخمس وامثال ذلك فذلك بسبب تكرره وكثرة التابع
بين اهل هذا الدين الملة يصير ضروريا يحصل العلم به لكل منهم ولكل من كان خارج هذه الملة اذا دخل فيهم وعاشرهم
يوما او يومين او ازيد يحصل له العلم بان هذه الطريقة من دينهم العمدة فيه لا خطئهم متلقين ذلك بالقبول
من دون منكر في ذلك مخالف لهم او مع منكر لا يعتد به لندرته او ظهور نفاقه وعناده فهذا يسمى بديهي الدين
ومن ذلك بعض المسائل الغير العامة البلوى التي لا يحتاج اليها جميعهم لكن علماء هذه الامة وارباب الفتوى منهم
المتردين عند ذلك النبي ص والرئيس الذين هم الواسطة بينهم وبينه غالبا يتداولون المسئلة بينهم لاجل ضبط
المسائل او الرجوع من يحتاج في هذه المسائل الى الرجوع بهم يحصل من الاطلاع على اتفاقهم في هذه المسئلة واتباعهم
بينهم من دون انكار منكر من بعدهم على الآخر العلم بانه طريقة تراثيهم فكان في البديهي ليس وجه حصول اليقين
الا التتبع والتظافر بدون انكار منكر مع ملاحظة اعتقاد العادة ذكر المالغة لو كان هناك فلو كذلك
في الاجماع الوجه هو ملاحظة تتبع العلماء واتفاقهم في الفتوى مع كون العادة قاضية بذكر الخلاف
لو كان فوجود المخالف لو فرض في عصر التتبع وحصول الدرس فهو من باب الشاذ والنادر ذكرنا في الضرورة بان يكون بحيث
يعتد عندهم غفلته وخطاؤه من اجل شبهة او لم يتفقوا عليه وادى اجتهادهم وسعيهم الاعتماد على حدسهم الذي

استر عليه رايهم اذ لا ينكر احتمال الخطاء في مدعى الاجماع كما سنحققه فيما بعد وبالجملة فكما يمكن حصول العلم بضرورية
الدين من جهة تتابع مع وتظافر العلماء والعوام والنسوان فيمكن حصول العلم بالنظريات من جهة تتابع العلماء وتظافرهم
وهذا القسم اجماعا ونظير ذلك في المتواترات موجود فان التواتر قد يحصل من خطيب وتبع كالاجماع الآف
رجل من مكة واخبروا بوجود مكة يحصل العلم اليقيني بذلك للعلماء والنسوان والصبيان وقد يحتاج ذلك الى تتبع اعمال
رقية كقوله ع الاعمال بالنيات على ما ذكروه فان اليقين يكون ذلك قول النبي ص لخص العلماء بل بعضهم لا يحصل
الا معرفة الرسائل وتعدد ما يجد والمعتبر في كل طبقة فهناك النظر الى كثرة الروات والنقلة وثمة الى كثرة المفتين
والقائلين والناقلين ولنرجع الى بيان مدرك الاجماع على طريقة العامة وهو من وجوه ولسليم الاول انه لا يجدي
الفاق التعرض الى القدح في ادلتهم التي اقاموها على حجية الاجماع لان الاجماع على مصطلحهم اذ ثبت بتقدير
انه حجة عندنا ايضا ولكن نعرض لذكر ادلتهم والكلام فيها بوجهين احدهما بيان نفس الامر والثاني اظهار ان
ما تشبثوا به في وجه حجية الاجماع لا يمكن ان يعتمد عليه فيبطل كل ما يعتقدون في اثباته عليه الزاما عليهم لبطلان
المستند في ذلك اصل بالجسم ودينهم فنحن نلزمهم اما ببطلان طريقتهم من جهة عدم حجية الاجماع ان كان مستند
ما ذكروه على حقيقتهم الزاما او لمنع تحقق الاجماع المصطلح فيما يفرضا تسليمه في مذهبنا سواء سلمنا مستند هم
فيه ام لا مع ان حجية الاجماع عندهم ليس بوفاقي بل انكره النظام وجعفر بن حرب وغيرهما على ما نقل عنهم وبعضهم انكر
امكانه وقوعه وبعضهم العلم به ولكن جمهورهم على حجيته وان اختلفوا ايضا في انحصارها في اجماع الصحابة واهل المدينة
وعدم الانحصار واستدل القائلون بحجيته بوجوه من النقل والنقل من الآيات والاخبار ونحن نقتصر بما هو ظاهر الدلالة
فمنها فاما الآيات فمنها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى
ونصله جهنم الآية فان الله تعالى جمع في الوعيد بين مخالفة سبيل المؤمنين ومشاقة الرسول ولا ريب في حرمة الثاني
فكذا الاول وفيه ان الوعيد على المجموع من حيث المجموع لا على كل واحد وما قيل ان مشاقة الرسول كافية فيه مستقلا
فلا حاجة الى ضم غيره ففيه انه كذلك لكن متابعة غير سبيل المؤمنين غير مستقل بذلك حتى يعظم الامتثال فيه الرسول الذي

الاستدلال والحكم بدلالة الاستدلال في كل منهما وان الاصل عدم انضمام كل منهما الى الآخر فاجمل لفهم العرف
الانضمام في مثل قولك من دخل الدار وجلس فله درهم من ان القيد المعتبر في المعطوف عليه وهو تبيين الهدى معتبر في
المعطوف عليه والهدى في المعطوف وهو دليل الاجماع فلم يثبت حجية ايضا سبيل المؤمنين ليس عبارة عن حقيقته من
اقرب مجازاته ودليلهم وهو مستند الاجماع لا نفسه وهو اجلة حماد كرده في هذا المقام وقد اطنب الاصحاب في هذا المقام
بالاحاجة الى ايرادها والاوجه ان يقال المراد بسبيل المؤمنين عدم اتباع الغير لا اتباع سبيل المؤمنين فلا يلزم
تهديد ووعيد على تارك المتابعة رأسا لا يقال ان ترك المتابعة رأسا هو متابعة غير سبيل المؤمنين لانا نقول
المتابعة امر وجودي يحصل بحصول المتبوع والمفروض انتفاؤه ومنها قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء
على الناس فان وسطا كل شيء عدله وخياره في اللغة فمن عدالته ان يكون معصوما من الخطاء فقولهم حجة وفيه ان ذلك
يستلزم عدم صدور الخطاء عنهم مطلقا وهو باطل يقينا ان ذلك اذا جعلوا الاطلاق فيه تقييد بلا دليل ويخفى
فيه ان التعليل بقوله لتكونوا شهداء على الناس ظاهر في كون كل منهم شاهدا لا المجموع من حيث المجموع
وذلك لا يصح مع ان المراد بالشهادة في الآخرة كما ورد في الاخبار فهو انما يستلزم الدلالة عند الاداء لا التحمل فلا يجب
عصمتهم في الدنيا واما في الدنيا فهو انما يدل على قبول شهادتهم وهو لا يستلزم حجية قولهم فالآية من جهة
الدلالة فالاولى ان يقال المراد بهم الائمة عليهم السلام كما روي في تفسيرها ومنها قوله تعالى فان تنازعتم في شيء
فردوه الى الله والرسول فان مفهومه عدم وجوب الرد مع الاتفاق وفيه ان عدم وجوب الرد اعم من ان
يكون جواز العمل لكون اجماعهم حجة بل انما كان من الجائز ان عند كل منهم ما يكفيه من الدليل على مطلبه من عقل او نقل
مع ان عموم الحجة في قوله تنازعتم ورددوه الى الاجتهاد كما لا يخفى ويمكن ان بعض الائمة استدل بهذه الآية
على عدم حجية الاجماع واما الاخبار فمنها ما ادعوا تواتر معناه وظهر دلالة قوله ص لا تجتمع امتي
على الخطاء وفي لفظ آخر لم يكن الله ليجمع امتي على خطاء ومنها قوله كونوا مع الجماعة ويد الله على الجماعة ونحو ذلك
وفيه اولا منع صحتها وتواترها بل هي اخبار آحاد لا يمكن التمسك بها في اثبات مثل هذا الاصل الذي هو

دينهم

دينهم عليه فضلا عن فقهم ولم يثبت دلالتها على المقدار المشترك على سبيل القطع بحيث يفيد المطلوب وثانيا منع دلالتها
اما اولا فلان الظاهر من الاجماع هو التجامع الارادي لا مجرد حصول الموافقة اتفاقا فلا يثبت حجية جميع الاجماعات
اذ لا يتوقف تحقق الاجماع على اجماع آرائهم على سبيل الاطلاع كل منهم على رأي الآخر وهضيه وموافقته للآخر
وتميمة الاجماع المركب او بعدم القول بالفصل مردود واوضح الا ان يقال مرادهم اثبات الحجية في الجملة
وبه يبطل السبب الكلي الذي يدعيه الخصم وثانيا ان لام الخطاء جنسية لا حقيقية سابقا في جملة من انها حقيقية فيه
وسلمنا عدم جواز اجتماعهم على جنس الخطاء وهو قد يحصل بان يخطئ كل واحد من الامة خطاء غير خطاء الآخر
وذلك يوجب عصمتهم ولا يقولون به فهذا من ادلة الشيعة على القول بوجوب الامام المعصوم والجواب عن الخصم
حيث قالوا بعصمته من حيث لا يقولون نقله المحقق البهائي ره عن صاحب المعالم وهو نسبة فيه الى اكثرهم وسيجيء
في مسئلة تركيب مطلق الاجماع الكلام في ذلك نعم يمكن توجيه الدلالة على القول بجنسية اللام بان يقال نعم
اتحاد الفرد من الخطاء الاجماع لا من الخطاء الخطاء فيكون المراد الجمع امتي على جنس الخطاء بان يكون واردا فيما
كان مثلا فما اجمعوا عليه فهو صواب فهو تقييد بلا دليل نعم يتم ذلك لو جعل اللام للعهد الذهني فيفيد من باب
النكرة المنفية مفيدا للعموم لكنه ليس فيه مجاز في اللفظ وايضا الظاهر من اللفظ سيما على القول بكون الاجماع
بمعنى التجامع الارادي ان اجماع الامة لا يحصل على ما هو خطاء لا ان ما اجمعوا عليه يعلم انه ليس بخطاء ظاهر الاول
ان المعتبر في الخطاء كون خطائيته ثابتة قبل الاجماع فالغرض نفي اجماع الامة على ما هو خطاء عندهم
لا ان ما اجمعوا عليه يكشف عن انه صواب وليس بخطاء وان قلنا بكون الاول ظاهرا من الماهيات لنفس الامر
والحاصل ان هذه الرواية وما في معناها ظاهرة في مذهب الامامية من لزوم معصوم في كل زمان وتؤيده ايضا
ما رووه عن قوله ص لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى يأتي امر الله عز وجل فيشترط ان يكون اجماعهم
على الخطاء وانما هو لاجل انه لا بد ان يكون طائفة من امته على الحق كما يدل عليه بعض المحققين قال وهو ما يرد له
اصحابنا من لزوم دخول المعصوم في الاجماع حتى يكون حجة فيلزم على المخالفين ان يقولوا بان حجية الاجماع انما هو

لا يجوز القطع بعدمهم في ذلك فيكون مستندا وهو خطأ المخالف للاجماع فقد وهو يتضمن حقيقة ما عليه الاجماع
وهو المطلوب واجيب اولا بمنع اجماع الفلاسفة على قدم العالم واجماع اليهود على ان لا نبي بعد موسى وامثال ذلك
وردّ بان اجماع الفلاسفة من نظر عقلي وتعارض الشبه والشبهة الصحيح والفاسد فيه كثير وذلك في الشرعيات فالفرق
بين القاطع والظني في لا يشتبه على اهل المعرفة والتميز واجماع اليهود والنصارى على الاتباع لآحاد الاول لعدم
تحققهم والعادة لا تحيله بخلاف ما ذكرنا وبالجملة فانما يرد نقضا اذا وجد فيه ما ذكرنا من القيود وانتفاؤه
ظاهر وقد يعترض بانه لا حاجة في هذا الاستدلال الى توسيط الاجماع على تخطئة المخالف لانه لو صح لاستلزم
وجود قاطع في كل حكم وقع الاجماع عليه ويجاب بان كل المجمعين ليسوا قاطعين على خطأ من يخالفهم بل بما يكون
حكم كل منهم ظنيا مستندا الى امارة لكن يحصل لنا القطع بالحكم من اتفاق الكل لذلك قال في الاستدلال اجمعوا
على القطع بتخطئة المخالف ولم يقل على تخطئة المخالف واعترض عليه ايضا بانه مستلزم للدور لانه اثبات للاجماع
بالاجماع وردّ بان وجود هذا الاجماع الخاص دليل على حجية الاجماع لاستلزامه ثبوت امر قطعي يدل عليها كالحجية
الاجماع موقوف على وجود هذا الاجماع الخاص ووجود هذا الاجماع الخاص لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع وكذا
دلالة على وجود قاطع يدل عليها لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع هكذا اقرروا الدليل والاعتراضات واقول ان
مراد المعين في حجية الاجماع هو حجية مخرج حيث هو اجماع كما هو لازم طريقتهم بل صرح اكثرهم فلا يتم الاستدلال
لان مرادهم ان كان فرع العلماء المجمعين على القطع بتخطئة مخالف للاجماع على الامامية ايضا وفي الاجماع الذي
يخطئ مخالفه ما يشتمل على الامام المعصوم عليه السلام فلا يرد حقيقة ما ذكروه ولكن ذلك لا يثبت حجية الاجماع من حيث هو

فلا ينفعهم والا فان لم يعلم دخول المعصوم عليه السلام او علم خروجه عن الاجماع الذي يخطئ مخالفه فلا نسلم اجماع جميع العلماء
حتى الامامية على القطع بتخطئة المخالف وبدونه يمنع حكم العادة على ما ذكروه ولو فرض موافقة الامامية على القطع
بتخطئة المخالف وان لم يعلم دخول المعصوم عليه السلام فيهم فنقول ان كان موافقة الامامية في القطع معه لكونه قول المعصوم عليه السلام
فيكون حجة الاجماع الذي يحكم بخطئه مخالفه للاجماع المصطلح عندنا لا لاجل قضاء العادة بذلك وبدونه فمنع تحقق
حكم العادة على ما ذكروه وتظهر ثمرة الكلام في امثال زماننا حيث لا يمكن تحقق الاجماع على مصطلح العامة بحيث يكون
الامام المنتظر فيهم وكذا في عصر النبي عليه السلام مع فرض عدم معصوم آخر حال انعقاد الاجماع لانه لا يستحيل ذلك عندنا
ايضا مع ان القدر المسلم في قضاء العادة على ما ذكروه هو ما لو كان عدد المجمعين عدد التواتر حتى يكون القطع بتخطئة
مخالفه وجواب ابن الزليل ايضا في اجماع المسلمين من غير تقييد واشتراط ان تخطئة والى مخالفه لا يكفي فيه فان
دعوى كونهم قاطعين بتخطئة المخالف لا بد ان يكون قطعية ومجرد ظهور القطع في ارادة العموم لا يكفي في ترتيب
مع ان المجمعين على القطع بالتخطئة لو اوغلوا ذلك في خصوص مثل هذا الاجماع الذي لم يبلغ عدده حد التواتر لم يسمع
منهم دعوى حكم العادة على ما ذكر غير مسموعة نعم يمكن ان يقال يتم الاستدلال بناء على كون المطلوب ثبات الحجية
في الجملة لا مطلقا وكيف كان فما ذكروه من الاولين من النقل والنقل لو تمت فلا يفيدان بل ينفعنا ولو لم يتم فيضا
لا يخلوا من تأييد لاثبات حجية الاجماع واكثر ادلتهم مطابقة لمقتضى مذهب الشيعة في حجية الاجماع ونظر لمن تأمل فيها بعين
التدقيق والانصاف ولنذكر هنا شيئا من الشكوك والشبهات التي اوردوها في المقامات الثلاثة المتقدمة
ولنجب عنها فنقول ما ذكروه في نفي امكانه وبيان الاتفاق اما عن قطعي او ظني وكلاهما باطلان اما القطعي فلان العادة
يقتضي نقله اليه فلو كان لنقل وليس فليس ولو نقل لاغنى عن الاجماع واما الظني فلنقض والعادة بامتناع الاتفاق
على الاختلاف الوقائع والدواعي وتباينهم وذلك كاتفاقهم على كل الزبيب الاسود في زمان واحد فانه معلوم الانتفاء
وما ذلك الا لاختلاف الدواعي ورد بمنع حكم العادة بنقل القطعي اذا اغنى عنه ما هو اقوى منه وهو الاجماع
ونقله ايضا لا يغني عن الاجماع لظهور كمال الفائدة في تعدد الادلة سيما مع كون القطعيات متفاوتة في مراتب

القطع وامتناع الاتفاق على الخطأ سيما اذا كان جليا واضح الدلالة معلوم الحجية مع ان شبهة امكان العلم به لا تكيف
نفي ٣ يمكن التشكيك في امكانه ومنها ما ذكروه في امكان العلم به وجوابه لا يمكن العلم بفتوى جميع علماء الاسلام لتفرقهم
في مشارق الارض ومغاربها بل لا يمكن معرفة اسمائهم فضلا عن اقوالهم مع امتناع خفاء بعضهم للتلميذ لمرضه المواظبة
او الى لقاء او بقطع عنه لطول غيبته فلا يعلم له خبرا او سره في المطهرة او كذبه في قوله رأيت كذا مع ان العبرة
بالرأي دون القطع مع امكان رجوع بعضهم عما قال بعد الاجماع عن الآخر وفيه ان هذه شبهة في مقابل البديهية
الحصول العلم بمذهب جميع العلماء الاسلام بان رأيهم وجوب الصلوة الخمس في يوم رمضان وكونها واحدة مذهب علماء الشيعة بان رأيهم
حلية المتعة ومسح الرجلين فاذا امكن حصول العلم بهذا بهم على السبيل البداهة كيف لا يمكن حصول اليقين بالنظر
مع المرتبة البداهة متأخر عن النظر ولا ريب ان اعيان العلماء غير معروفة بالجميع في ذلك فضلا عن حصول الاجماع
منهم وليس الامر الا كذلك لمن عقل حتى يقال ان العلم بالاجماع انما هو لحكم العقل بان العقلاء يحققون على ذلك لاجل عقلهم
مع ان العقليات ليست مما وقع فيه الاختلاف كثيرا كما لا يخفى على المطلع بها ومنها ما ذكروه في نفي حجية ثمنها ما ذكره
السادة مثل قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول
فظهر منهما ان المرجع والمعول هو الكتاب والسنة وفيه ان كون الكتاب تبيانا لا ينافي في تبيانية غيره وان المجمع
عليه لا تنازع فيه ومثل قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وفيه منع وان صح ولما ما ذكر بعض الاخباريين من
الظاهر ان الاخذ من المجمعين فكذلك المجموع وهو لجهة الشبهة التي اوردها على نفي التواتر
من ان الاجماع دليل ظني فظهر منه في الجزء الثاني ان المعلوم ان كان معلوما بنفسه فلا حاجة الى الاجماع وللا فلا يمكن الاطلاع على ايه
وجوابه انه قد لا يمكن الوصول الى حقيقته ولكن يمكن العلم الاجمالي لقوله ورايه وقد بينا امكان العلم كما يحصل في
الضروريات انه يمكن العلم برايه في زمان حضوره لسبب اقوال شيعته كما يمكن صيرورة الحكم بديهيا في زمانه مع عدم
علم المطلع على الاجماع من لفظه ومن ذلك يظهر عدم الفرق بين زمان الظهور وزمان الغيبة الثالث

وقوع الخلاف في حجية الاجماع وفي ادلة حجيته كما مر وفيه مع ان علماء الشيعة المعتنين اقوالهم لا يكفيهم في حجية وكذلك
المحققون من العامة والسنة لبعض العامة القول بعدم الحجية لا الشيعة اقرارا او اشتباه لعدم معتقد الشيعة فانهم يعتقدون
حجية الاجماع من حيث انه اجماعي لا مطلقا وان وجود الخلاف لا ينفي الحجية وكذلك الخلاف مدرك حجية الاجماع كما يلاحظ
في حجية خبر الواحد وغيره بل الخلاف موجود في اصول الدين واصول المذهب بل في جميع العقليات الا ما شذ وندر
الرابع وجود المخالف في اكثر الاجماعات وفيه انه ان اراد ان وجود المخالف يمنع عن تحقق الاجماع فهو انما يصح
على طريقة العامة مع ان بعضهم ايضا لا يعتبر خلاف الشاذ ولا على طريقتنا فلا يضر وجود المخالف الا على الطريقة الثانية
فلما عرفت ان المناط حصول الجزم بموافقة المعصوم ولو بالاتفاق جماعة من الاصحاب والا على الثالثة فانه
لا يضر خروج معلوم النسب بل والمجهول النسب ايضا اذا علم انه ليس بمعصوم بل يكفي فيه العلم الاجمالي بدخول رأيه
الذين علمنا انهم ليسوا بامام كلهم متفقون على كذا بحيث يحصل العلم بالامام فيهم مع انه يكفي تقدم المخالف على تحقق الاجماع
او تأخره مع عدم الدلالة على الاجماع اذ لم نقل بان كل اجماع يتحقق لا بد ان يحصل العلم به لكل احد سواء كان في حال الحضور
او الغيبة بل الاحكام الشرعية من الشارع على اقسام منها بديهي ومنها يقيني نظري ومنها ظني للخواص ومنها ظني للعوام مجهول للعوام
والظني اليقيني ربما يكون يقينيا لبعض الخواص ظنيا لبعض الآخر ومرجعها عند بعض آخر اذ اسباب الحدس والتتبع مختلفة فيتفاوت
الحال بالنسبة الى الناظرين والمستنبطين الا ترى ان الشيعة مجمعون على حرمة العمل بالقياس مع ان ابن الجنيد قال بجوازه ولا ريب
ان الحرمة اجماعي وكذا عدم وجوب قراءة دعاء الهلال مع ان ابن ابي عقيل قائل بوجوبه وان اشتهر مخالفته لقول فيه
الرؤية للاحد مع ان الصدوق خالف فيه وهكذا ولا يتفاوت الحال بين زمان الحضور والغيبة فتحقق الاجماع في كل واحد من
اللازمة بالنسبة الى الاشخاص اما يقيني واما ظني واليقينيات مختلفة في مراتب القطع والظنيات في مراتب الرجحان فلا يلزم
اطراد الحكم والقول بان الاجماع المتحقق في نفس الامر لا بد ان يحصل به العلم لكل احد ولا بد ان لا يوجد فيه مخالف لعدم الفائدة
من القول باجمال السهو والغفلة والاشتباه في الحدس وذلك لا يوجب بطلان اصل الاجماع كما لا ينافي الغفلة والاشتباه
والخطأ بطلان في اصول الدين والعقليات مع حصول الخطأ وفيها من كثير وان اراد ان وجود المخالف يمنع عن الاحتجاج

بالاجماعات المنقولة ويورث العلم بخطأ المدعين فان اراد انا نجزم مع وجود المخالف بخطائهم في الدعوى فهو في
غاية الظهور من البطلان لما عرف من امكان حصول العلم مع وجود المخالف وان اراد ان ذلك يورث ضعف الاعتماد
عليه نضيف مع انه ممنوع لما ذكرنا ان ذلك لا يوجب بطلان مطلق الاجماع ولا مطلق الاجماع المنقول الا ترى ان خروج بعض
الاخبار الاحاد عن الحجية لا يوجب عدم حجية مطلق الاخبار وكذا تخصيص العام وكثرة تخصيصه لا يوجب خروج العام عن اصالة
العموم وكذا المخالفات الواقعة في سائر المسائل وسائر العلوم لا يوجب عدم الاعتماد باصل العلم بثبوت الاول اذا قال
بعض المجتهدين بقول شاع بين الباقين من غير انكار له وهو المسمى بالاجماع السكوتي فهو ليس بحجة خلافا لبعض اهل الخلاف
لان الاجماع هو الاتفاق المعلوم لاحتمال التقية على مذهب المخالفين واحتمال التوقف والتمهل للنظر او لتجديد النظر
ليكون اذا جهره في الرد على مذهبهما في غير المعلوم ولاحتمال خوف الفتنة بالانكار او غير ذلك من الاحتمالات فلا يكشف
السكوت عن الرضا نعم اذا تكرر ذلك في وقائع متعددة كثيرة في الامور العامة البلوى بل يكثر بحيث يحكم العادة بامتناع
فهو حجة الثاني قال في المعالم انه امتناع العلم بكون المسئلة اجماعية في زماننا هذا وما ضاهاه الا من جهة الغفلة عن الادلة
الدالة على ذلك اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين المدخل في جملتهم
ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ
الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او احاد حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد ان يراد به ما ذكره الشهيد
في الشهرة الا ان قال ولا اشك في هذا النظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الكلية في هذا الزمان
الا الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم بالبرهان على التفصيل اقول لا ريب في امكان حصول العلم
في هذا الزمان ايضا كما اشرنا على الطريقة التي اخترناه فانه يمكن حصول العلم من تتبع كلمات العلماء ومؤلفات باجماع
جميع الشيعة من زمان حضور الامام الى زماننا هذا بسبب اجماعهم وعدم ظهور مخالف مع قضاء العادة بان المجتهدين
لنقل الاقوال حتى الاقوال الشاذة والنادرة حتى من الواقفية وسائر الفرق ايضا لو كان قول في المسئلة من علمائنا لنقلوه
واذا انتفى ذلك علم اجماعه منهم الاجماع ايضا وكذا ان القرائن كما اشرنا سابقا فيمكن حصول العلم بكونه اجماعيا

بعض كون

بعض كون اجماعهم كاشفا عن موافقتهم لرئيسهم وما قيل انهم لعلهم اعتمدوا على دليل عقلي لو وصلنا لظهر عدم دلالته
على المطلوب ولم يعيدوا على ما صدر من المعصوم مما من قول او فعل او تقرير فيه ما لا يكفي اذ هذا الكلام لا يخرج الامور
الى الاجمال المعقول فيه وجل الفقه بل كله من هذا الباب وما يمكن استفادته من العقل فان كان من جهة ادراك حسن الاشياء
او قبحها فلا اشكال في كونه متبعا سواء انعقد عليه الاجماع او لا وان كان من باب استنباط او تخريج او تفريع فالعقل
يحكم والعادة تقضي بعدم الوثوق اذا هذا لم يكن التفسير المنفي لغة المذاق المتبانية المنزلة على دليل غير واضح الى حد
كما هو ما سابقا سيما واصحابنا لا يعملون بامثال ذلك وان كان مأخوذا من النص فمع المطلوب ثم يظهر الاشكال فيما لو استدلوا
بعلة غير مأخوذة المناط كما استدلوا في لزوم تقديم الشاهد والتزكية على اليمين اذا كان المدعي الشاهد مع اليمين وانه لو قدم
اليمين وقعت ملغاة بان وظيفة المدعي هو البينة واليمين منتم يمكن ان يجاب هذا ايضا في الحقيقة اتفاق آخر على
امر شرعي فاذا حصل من التتبع اجماع السلف والخلف على اصل الحكم فلا يضر هذا التعليل ولا يقدح في امكان وعوى الاجماع ان
هذه العلة غير واضحة المأخذ ولا دليل على حجيتها لامكان دعوى الاجماع على اصل العلة ايضا نعم على ما اختاره من الطريقة
لا يتم دعوى حصول العلم بالاجماع في امثال هذه الزمان بل يشكل ثبوته في زمان الحضور ايضا الا ان يتأول كلامهم بما ذكرنا
سابقا من ان يراد تحصيل العلم باقوال العلماء حتى الامام العلم الاجمالي العلم بهم تفصيلا حتى يتفق فائدة الاجماع ويكفي في ذلك
عدم معرفة آرائهم تفصيلا وان فرض معرفتهم بنحو صدم مفصلا فوت بعدهم ولقيهم وبالجملة ان كان حصول العلم بالاجماع في هذا الزمان
مكابرة وان كان نفاقا وفي الازمنة السابقة وكيف يمكن قول بامكان حصول العلم بالبديهي بسبب التسامع والتظافر للعوام والخواص
ولا يمكن دعوى العلم النظري ودرجة الظن المتاخم للعلم اذ كثيرا ما يحصل لنا الظن المتاخم للعلم بكون المسئلة اجماعية بسبب القرائن
والتتبع التام وتكثيف الكمال في التعيين ومراتبه الظن ومراتبه بحسب المتتبعين ولعل الاجماع الظني ايضا يكون حجة كما سيشير اليه
فيما بعد لو لم يكن هناك دليل اقوى منه والى ما يشير كلام العلامة في جواب ما نقله في المعالم عن بعض علماء اهل الخلاف
حيث قال انا نجزم بان مثل المجمع عليها حق قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع والتظافر
الاجدر عليه وحاصله انه لا يحصل العلم بحصول الاجماع في زمن الصحابة بل يحصل في امثال زماننا ايضا بالتسامع والتظافر

ان المسئلة اجماعية من غير ان يقبل ايد اصل الاجماع من الزمان السابق الى الزمان اللاحق وغفل صاحب المعالم
عن مراده واعترض عليه بان ذلك لا ينافي ما ذكره بعض العامة حيث اراد حصول العلم للمجتهد الى وما ذكره العلامة ادعاء
حصول العلم بالنقل وانما دعاه الى هذا الاعتراض افراد الغير المحذور في كلمة عليه وقرينة المقام ومقابلته بجواب السؤال
شاهد على ان يرجع الضمير كل واحد من فقهاء العامة المجمعين كما لا يخفى ما ذكرنا ظهرا في قوله فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب
الخ لانهم عدول ثقات وادعوا العلم بحصول الاجماع فلا يجوز تكذيبهم ويكون لنا بمنزلة خبر صحيح اخبر به العدل عن
امامه بلا واسطة مع ان ما ذكره موافقا للشهيد من ارادة الشهرة لا يليق بمن هو دونهم بمراتب فكيف وهم ايضا
حيث ادعوا الامامة ونواب الائمة ومشكلوا اتباعهم الورعون المتقون الحج على الخلق لبذل المستقيم وهذا منهم تدليس وخداع يعطلان
في كتبهم الاصولية ان الاجماع هو الاجماع الكاشف عن رأي الامام ويطلقونه في كتبهم الفقهية على محض الشهرة
حاشاهم من ذلك نعم نظرا الى الغفلة والاشتباه عليهم لا لمصلحة وجهال الخطاء لا يوجب الحكم بطلانه في نفس الامر
او عدم جواز الاعتماد على الظن الحاصل به لو لم يراجعه ظن اقوى او لم يظهر من الخارج قرائن تدل على غفلته في عموم
الاجماع واشتباهه في حدوده وكذلك لا يجدي نفعا التوجيهات الذي ذكره الشهيد ره في الذكرى كيف من انهم ارادوا
بالاجماع عدم ظهور المخالف عندهم حين دعوى الاجماع الا ان يرجع على الاجماع على مصطلح الشيخ وقد عرفت ضعفه
وانه خلاف مصطلح جمهورهم بل الشيخ ايضا يريد من الاجماع الذي يدعيه مطلقا مصطلح المشهور كما سنشير اليه او ارادوا
الاجماع على رواية بعض تدوينه في كتبهم مرتبا الى الائمة او بتاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد
كحمل الحكم من باب التجوز وكل ذلك بعيد لا حاجة اليه فيقول تلك الاجماعات لبعاجات نقلها العلماء ومن يقول بحجية الاجماع
المنقول بخبر الواحد يقول بحجيتها الا ان يعارضها اقوى منها كالادلة وظهور الخلاف في بعضها لا يوجب خروج اصل الاجماع المنقول
من الحجية او كون جميع تلك الاجماعات باطلة في نفسها الثالث قد عرفت ان الاجماع هو اتفاق الكل او اتفاق
جماعة يكشف عن رأي الامام ع واما لو افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف ولم يحصل القطع بقول الامام ع فهو ليس
باجماع جزما وقال الشهيد في الذكرى واهل ع حجة مع عدم تمسك ظاهر من حجة عقلية او نقلية الظاهر ذلك لان عدم التمسك

يمنع

يمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم النظر بالدليل عدم الدليل خصوصا وقد تطرق الدروس الى
كثير من الاحاديث لمعارضة الدول المخالفة ومباينة الفرق المنافية وعدم تطرق الباقين الى الرد له مع ان الظاهر
وقوفهم عليه وانهم لا يقرون ما لا يعلمون خلافه فان قلت لعل سكوتهم لعدم النظر بمسبة زمن الجانبين قلت
فيبقى قول اولئك سليما عن المعارض ولا فرق بين كثرة القائل بذلك او قلتهم مع عدم معارض وقد كان الاصحاب
يتمسكون بما يجدونه في شرائع الشيخ ابي الحسن ابن بابويه ره عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته
وبالجملة شرائعه وبهم منزلة رواياتهم خداع مع عدم وجود المعارض اذ الغالب وجود دليل والا على ذلك القول
عند القائل وقال في المعالم بعد ما نقل كلامه الى قوله عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان الدلالة انما يؤمن
معها تعمد الافتاء بغير الظن بالاحكام دليلا وليس الظن انما يؤمن على الظنون اقول وسيجيء منه ره في مباحث
الاجماع استدلاله بما يدل على كفاية الظن مطلقا اذا انسد باب العلم والاريان ما ذكر من الظنون التوجيه فلم يعارضه
ما هو اقوى منه فلا يجوز الاعتماد عليه سيما اذا كان القائل به في غاية الكثرة الا ان الغرض بعيد كما ذكره في الذكرى
الرابع قال في الذكرى لكن بعضهم المشهور بالحجية عليه فان اراد في الاجماع فهو حق وان كان اراد في الحجية فهو قريب لمثل
ما قلناه يعني قوله لان عند التهم يمتنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم الى آخر ما ذكره ولقوة الظن في جانب الشهرة
سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او المتون او قول وقوله لقوة الظن يحتمل ان يكون المراد بيان كون الظن
الحاصل من جانب الشهرة اقوى من الظن الحاصل من خبر لغتهم ولما كان المفروض في المسئلة السابقة عدم العلم بالخلاف فلم يتعرض
لذلك وما ذكره قوي ويؤيده قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك واترك الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه فان ظاهره
الحكم والتعليل في الرواية تقتضي ارادة الشهرة من المجمع عليه او الاعم منه والعلة المنصوصة حجة والتخصيص بالرواية خروج
عن القول بحجية العلة المنصوصة كما لا يخفى وعلى القول بكون الاصل العملي بالظن بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل يقوى
حجية الشهرة واذا كان معها دليل ضعيف فاولى بالقبول سيما اذا كان الدليل الذي في الطرف المخالف اقوى بل كلما
كانت الادلة والاخبار في جانب المخالف اكثر واصح يتقوى جانب الشهرة ويضعف الطرف الآخر ثم صاحب المعالم اعترض

اعترض على الشهيد بمثل ما سبق وبان الشهرة التي يحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمان الشيخ لا الواقعة
بعده ثم قال اكثر ما يوجد مشتهرا في كلام الاصحاب حيث يوجد زمن الشيخ كابنه عليه الدين في كتاب الى غاية الدرس
العلة في ذرآية الحديث مبينا بوجه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد زمن الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى
تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا اكثر ما مشهورة قد عمل بها الشيخ
ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما درروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته ثم نقل عن والده
تائيدا لما ذكره من كلام بعض اصحابنا وانه جزم بان هذا الكلام في غاية السداد فان توجيه كلام والده لا يمكن
الا بمثل ما نقلناه عن الشهيد فيما لو لم يعرف خلافا للجماعة ولم يظهر مستندهم في الحكم فان ذلك في المقام الذي
لم يظهر مستند الحكم ولا يتضح تبعية لهم لحصول الظن بان قولهم كان على دليل شرعي والاصل بان كل مشهور لعهد زمان
الشيخ هو من هذا القبيل فلا يرد انه اعتراف بان القيا كلامه على ظاهره في تجويز تقليد الجماعة للشيخ مع
تقريرهم بحرمة التقليد على المجتهد فهو جرأة عظيمة ولا ريب ان ذلك في معرض تفسيقهم مع انا نرى مخالفتهم له كثيرا
بل اكثر من مخالفة القدماء بعضهم لبعض واعتراضهم عليه في غاية الكثرة على انا نقول ان كتب الشيخ كثيرة وفتاواه
في كتبه مخالفة بل له في كتاب واحد فتاوى متخالفة فهذه الشهرة حصلت في اي موضوع وتبعية اي مجتهد من فتواه
وتقليده اي كتاب من كتبه اذ قل ما يوجد قول من الاصحاب الا وللشيخ موافقة فيه فربما يوافق الشهرة فتواه في
النهاية ويخالف فتواه في المبسوط وربما كان بالعكس وربما كان موافقة للخلاف وهكذا وبالجملة هذا الكلام من الغرابة
بحيث لا يحتاج الى البيان فان كان اعتمادهم على كتاب بعينه فما وجه تبعيته دون الاخر مع ان
المشهور ربما كان موافقا للخلاف وحاله وان كان بالعكس فربما كانت موافقة للنهاية وهكذا ثم يمكن ترجيح الشهرة على علة
بين القدماء على حجية قولهم بزمان المعصوم ع وان كان لترجيح الشهرة بين المتأخرين فيتضح وجه لكونهم ادق نظرا واكثر تأملا
فربما ظهر لهم الخطأ في الموافقة من المجتهد التي والتأمل وملاحظة رجحان الظن بحجية المقامات وقد وجدنا المقامات
مختلفة في غاية الاختلاف ويرجح عندنا شهرة القدماء تارة وشهرة المتأخرين اخرى تارة وجدنا مشهورا لاجل له واخرى

وجدنا

وجدناها مستقلة في الحكم وعملا للاعتماد ثم ان ههنا كلاما وهو ان المشهور عدم حجية الشهرة فالقول بحجية الشهرة
مستلزم للقول بعدم حجيتها وما يستلزم وجوده عدمه باطل فيكون وضعه ان الذي يقوله القائل هو حجية الشهرة
في مسائل الفروع والذي يلزم عدم حجيته هو الشهرة في المسئلة الاصولية وهي عدم حجية الشهرة ولا منافاة اذ وجه
الفرق اثبات المسئلة الاصولية على دليل عقلي يمكن القدح فيه وهو عدم الايمان على الظن في الظنون وهو لا يقدم
ما دل على حجية الشهرة وهو ادل على حجية الظن فيه لهذا باب العلم الذي اخرجه الدليل كما سيجيء والعلة المعروفة وغيرها
فما يحصل من الظن بصدق الجماعة في الحكم الشرعي اقوى من الظن الحاصل من قول الجماعة بعدم جواز العمل بالقياس
وقد يطلقون الاجماع على غير المصطلح الاصولي كاجماع اهل العربية والاصوليين اللغويين ومثل قولهم اجمعت الصحابة
على تصحيح ما يصح عنه واجمعت الشيعة على روايات فلان وهذا ليس كل شيء في قول الحجة ولكنه مما يعتمد عليه في مقام الترجيحات
ومراتب الظنون

لا يجوز خرق الاجماع المركب عندنا سواء كان مركبا على قولين او اكثر فلا يجوز القول
الثالث على ما اجمعوا عليه وذلك قد يحصل بملاحظة توارد حكمين او احكام متعددة من الاحكام الشرعية على موضوع واحد
بحيث الاقوال الامة ثم حكم آخر من آخر وقد يحصل بملاحظة توارد حكمين من فريقين منها على موضوع كلي حكم آخر موافق
لاحدهما في بعض افراد ذلك الموضوع وحكم آخر مرادف للآخر في البعض الآخر من تلك الافراد من فريق آخر الثالث الاول
ان القول بين الشيعة منحصر في استحباب الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة مثلا والقول بحرمته فالقول بوجوبه خرق للاجماع
المركب ومثل ان المتزمي اذا وطئ جارية البكر ثم وجد بها عيبا فقيل لا يجوز الرد مع الارش وهو لقول ما بين
الشوبه والبكارة فالقول برد ها مجانا خرق للاجماع المركب ومثال الثاني ان الشيعة مختلفة في وجوب الغسل
بوطء الدبر فمن قال بوجوبه في المرأة قال به في الغلام ومن لم يقل به لم يقل في شيء منهما فالقول بوجوبه في بعض
افراد الدبر وهو دبر المرأة دون الرجل خرق للاجماع المركب وكذا مسئلة الفسخ بالعيوب فان الامة مختلفة فيه
فقيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بها كلها فالقول بالفسخ في بعض العيوب دون بعض خرق للاجماع المركب
وقد يسمى هذا قولا بالفصل وفيه لا يجوز القول بالفصل ويمكن بعدم القول بالفصل في تعميم الحكم في كل واحد

وقيل يجوز الرد مع

من القولين بالنسبة الى افراد الموضوع وقد يقولون ان لم يفصل الامة بين مسئلتين في حكم فلا يجوز القول بالفصل
بينهما ذلك اذا لم يكن هناك كلي جامع لموضوع المسئلتين مثل الدبر والعيب ومن المسئلة ان بعضهم قال بان المسلم
لا يقتل بالذمي ولا يصح بيع الغائب وبعضهم يقتل المسلم بالذمي ويصح بيع الغائب فالقول بالفصل وعدم الصحة قول بالفصل
بين المسئلتين فقد يجتمع خرق الاجماع المركب مع القول بالفصل وقد يتفارقان في مجامعين فمادة الاجتماع
هو مسئلة وطي الدبر والعنين بالعيوب وانما لهما ومادة الافتراق من جانب خرق الاجماع المركب هو مسئلة الجبر في ظهر الجبهة
ورد الجارية الموطوءة وهبة لهما واما من جانب القول بالفصل فمسئلة كثيرة تتضح في ضمن ما يتلى عليك فاستمع لتحقيق
هذا المقام على ما ايضاح من كلماتهم وهو انه ان لم يفصل الامة بين مسئلتين او اكثر فان نصوا على عدم الفصل
بينهما بان يعلم من حالهم الاتفاق على ذلك ان لم يجد التصريح به كل احد منهم فلا يجوز الفصل سواء حكموا بعدمه في كل الاحكام
او بعض الاحكام ولا صورتان الاولى ان يحكم الامة بحكم واحد فيهما مثل انهم يستدلون لوجوب الاجتناب عن البول بقوله ع
اغسل ثوبك من بوال ما لا يؤكل لحمه فالحكم من الامة بنجاسة البول واحد وهو نجاسته وهم متفقون على عدم الفصل
بين وجوب غسل الثوب عنه والبدن وتنزيه الماكول والمشروب والمساجد والمصحف وغير ذلك وكذا سائر احكام نجاسات
فاتفقوا على عدم الفصل بين احكام المذكورات بالنسبة الى ملاقات البول مع كون الحكم واحدا ايضا فهذا في الحقيقة
اجماعان بسيطان وليس هذا اجماع مركب وهذه الصورة في الاحكام الشرعية فوق حد الاحصاء الثانية ان يحكم
بعض الامة في المسئلتين بحكم وبعض آخر بحكم آخر مثل ان بعضهم يقول بنجاسة العليل الذرق في الاناء بولوغ
الكلب فكذا بنجاسة العليل الذرق دخل فيها الدجاجة التي وطئت العذرة وغيرها من افراد الماء القليل واقسام الجنبة
والآخر يقول بعدم تنجيسه بشيء منها في شيء من افرادها وهذا ايضا مما اجتمع فيه الاجماع المركب مع الاتفاق على عدم
الفصل فهناك اجماع بسيط ومركب وذلك ايضا في الاحكام الشرعية في غاية الكثرة الثالثة ان لا يعلم
حكم منهم فيهما كهو فيه وان اتفقوا على الحكم بعدم الفرق بينهما وذلك في الاحكام الاجتهادية التي لم يتبين فيها حكم
بحيث ينعقد عليه اجماع بسيط او مركب سواء كان في اول الاطلاع على المسئلة والتبادر البحث في خصوص حكمها او بعد الاطلاع

والتفحص

والتفحص وقبل استقرار الامر على الحكم او حكمين مثل انه اذا لم نعلم حكم تزكية المسوخ فاذا ثبت جواز تزكية الذئب
من جلدتها من اجل ما دل على جواز تزكية السباع فيحكم بجواز التزكية في الباقي ان ثبت الاتفاق على عدم القول
بالفصل وهكذا في الخنزير بعد اثبات حكم المسوخ بما ذكرنا لقول بجواز التزكية في الفارة لكونها من المسوخ وقد
اثبتنا جوازها فيها وهكذا وامثال ذلك كثيرة وان لم ينصوا على عدم الفصل ولم يعلم اتفاقهم على ذلك ولكن
لم يكن فيهم من فرق بينهما ايضا فان علم انه طريق الحكم فيهما فهو في معنى اتفاقهم على عدم الفرق مثل ان يثبت
التوارث بالخالة وفي منعه بينهما منع الاخرى لا قائل به في الطريقة وهو قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وقوله
الزوج والابوان والمرأة والابوان فمع قال للام ثلث اصل التركة كما في عباس قال بهذا في الموضعين ومن قال
ثلث الباقي بعد فرضهما قال في الموضعين الا ابن سيرين فقال في الزوج بمثل قول ابن عباس دون الزوجة وعكس آخر
وان لم يعلم انه الطريقة فمثال المسئلة التي جواز الفرق لمن يجدهم عملا بالاصل السالم عن معارضة من اتفاقهم المجمع عليه
او مثله ولان منع المخالفة لستلزم ان من قلد مجتهدا في حكم ان يوافقه في كل حكم ذهب اليه وهو ظاهر البطلان
وقال في المعالم والذي يقال على مذهبنا عدم الجواز لان الامام عليه السلام مع حدس النظر القطعي قطعا قول واحدا
لا يتم الا مع العلم بعدم خروج قول الامام ع عن القولين والمفروض عدم ثبوت الاجماع ويمكن التكلف في اجماع
كلامه الى صورة الاجماع ولكنه بعيد فلنرجع الى كلامه فنقول بذكر خرق الاجماع المركب ليعلم ان القول الامام ع
ليس بخارج عن احد الاقوال فان الخروج عن الكل والاحتياط غيره يوجب ترك قول الامام عليه السلام يقينا فهذا هو الوجه
فيما اخترنا من المنع حطا واما الى ثانيا فاكثرهم قد وافقوا على ذلك وذهب الاقلون منهم الى الجواز وفصل ابن الجنيد
ومن تبعه بان الثالث ان كان رفع شيئا متفقا عليه كمسئلة رد البكر جبرا فلا يجوز الا فيجوز كمسئلة فسخ النكاح بعيب
العيوب لانه وافق في كل مسئلة مذهبا فلم يخالف اجماعا وصحة مثل قتل الذمي ومع الغائب المتقدم فهما مستندان
خالفا احدهما بعضا وفي الاخرى بعضا وانما المحذور في مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه واستدل القائلون منهم حطا
بانهم اتفقوا على عدم الفصل فان عدم القول في مسئلة العيوب ومسئلة الام فالمفصل خالف الاجماع ورد بمنع التفاوت

على عدم التفصيل فان عدم القول بالفصل ليس قولا بعدم الفصل انما الممنوع مخالفة ما قالوا بنفيه لا ما لم يقولوا بثبوته
وتوضيحه مسئلة قتل الذمي وبيع الغائب فرضنا ان من قال بالايجاب الكلي في مثال مسئلة العيوب فيلزم قوله
ببطلان السلب الجزئي وهو نقيضه قطعا بل ببطلان التفرقة ومن قال بالسلب الكلي ليلزم قوله ببطلان الايجاب الجزئي
وهو نقيضه بل ببطلان التفرقة والقول بالتفصيل مركب من الجزئيتين فالمركب منهما باطل على القولين باعتبار جزئيه
قطعا والكبرى [illegible] فيه فان دلالة القول بالقضية الكلية وان يستلزم بطلان نقيض الجزئي المعين بالمعنى الاعم كما في دلالة الالتزام
بالمعنى الاعم على ان ذلك كما ان يكون بطلان احد جزئي المركب انما ليستلزم بطلان المركب من حيث انه مركب لا من حيث
بطلان الاجزاء ايضا مع انه لا تركيب فيها حقيقيا بل الجزئيتان كل منهما مسئلة براسها اتفق للقائل بالقول
بهما معا لا بشرطها اجتماع كل منهما مع الآخر ولا بشرط التركيب وهكذا الكلام في جانب السالبة الكلية فلا دلالة في احد من
القولين الا على بطلان احد من الجزئيين فلم يثبت اجماع الفريقين على بطلان كل احد منهما واما ما قيل ان المراد
في كل الافراد لازم لقول كل الامة وان لم يقولوا به صريحا والتفصيل ينافيه فيه ان اللازم لقولهم انما هو
ان الحكم في كل الافراد ~~لازم لقول كل الامة وان لم يقولوا به صريحا والتفصيل ينافيه فيه~~ بلزوم نفي القول
بان الحكم في كل الافراد ما يفيد في تحقق الاجماع وهو الثاني لا الاول سلمنا لزوم الثاني لكن لا يلزم نفي القول
بان الكل الحكم في القول ببطلان القول بالحكم الموافق في البعض الذي ليس في القول بايجاد الكل في الحكم لزوم القيام
كل منهما بالاخر لان الحكم انما يتعلق بكل واحد من الافراد لا بالافراد بشرط تركيبها واجتماعها سلمنا جميع ذلك
لكن المسلم من الفقهاء مخالفة الاجماع والقدر الثابت حجيته من الاجماع هو ما علم اتفاقهم على شيء بدلالتهم المقصودة
للمستنبطات او ادلتهم التي اقيمت على ذلك لا ما يعرف لا ذلك واستدل المانعون ايضا بان فيه تخطئة كل فريق
في مسئلة او تخطئة كل الامة والادلة السمعية تنفيها ورد بان المنفي تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه واما
فيما لم يتفقوا عليه بان يخطئ كل فريق في مسئلة غير ما خطئ فيه الآخر فلا ينفي اقول وقد مر منا ما يجدي نفعا في هذا الكلام
وما نحن فيه من خصوص الاستدلال بقوله ع لا تجتمع امتي على الخطاء لحمل اللام للجنس او للعهد ولكن الاظهر على مذهبهم

بعض الالة والعقد والسلم وهو لزوم حصول النقض [illegible]
ذكاة وحلية كل الافراد [illegible] الاجماع [illegible] حصول القول الآخر [illegible]
[illegible]

في هذا المقام

في هذا المقام هو القول الثالث كما هو مذهب المجوزين بان يصلح اجماعهم دليلا على ان المسئلة اجتهادية ليعمل فيها بما يقتضيه
الاجتهادية ~~ليعمل فيها بما يقتضيه~~ الاجتهاد وادى اليه فيجوز احداث الثالث وجوابه ان الاختلاف انما يدل
على جواز الاجتهاد اذا لم يكن هناك اجماع مانع فاذا اختلفوا على قولين ولم يستقر خلافهم كانت المسئلة اجتهادية
وان استقر خلافهم على قولين فلا يجوز احداث الثالث واحتجوا ايضا بمسئلة الام وخالفه ابن سيرين وتابعي اخر وعلم
الكل بهم ولم ينكر عليهما وجوابه انه كان قبل استقرار خلافهم فلم يكن فيه مخالفة للاجماع كالفسخ بالعيوب والتحقيق في هذا الباب ان
النظر دراسة الاجماع التي في طريق المسلمين الا ان يمنع عن ذلك واما عندنا فلا اشكال لعدم الثبوت ثم ان الكلام
في تحقق الاجماع المركب وحجيته وقسمته الى القطعي والظني وغير ذلك نظير ما مر في الاجماع البسيط فلا حاجة الى الاعادة

اذا اختلف الامة على قولين لم يدل على احدهما دليل قطعي وظني [illegible]

او ظني يرجحه على الآخر فمقتضى طريقة العلامة الرجوع الى مقتضى الاصل اذا لم يكن يوجب خرق المتفق عليه والا فالتخيير واما
مذهب الامامية ففيه قولان نقلهما الشيخ في العدة احدهما سقوط القولين والتمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة
على اختلاف مذاهبهم وثانيهما التخيير وانه يجري مجرى خبرين تعارضا ولم يكن مرجح لاحدهما ورد الشيخ القول الاول
بانه يوجب طرح قول الامام عليه السلام واعترضه المحقق بان في التخيير ايضا ابطالا لقول الامام عليه السلام لان كلا
من الطائفتين يوجب العمل بقوله ويمنع العمل بالقول الآخر فلو خيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم عليه السلام والحق ضعف
هذا الاعتراض فان التخيير طريقة في العمل لا حكم لا قول في المسئلة يوجب طرح كل واحد من القولين كالتخيير
في العمل بالخبرين المتعارضين وحكم كل واحد منهما ببطلان القول الآخر وعدم صحته في نفس الامر لا ينافي تجويزه
العمل به للجاهل كما انه لا يجوز للمجتهد منع مقلد مجتهد آخر عن تقليده وان علم خطاءه في المسئلة بل له ان يجوز
تقليده اذا كان اهلا للاجتهاد ورجحه فيه فان التخيير في التقليد غير التخيير في نفس الحكم والظاهر ان اصحاب القول
ثم ان فرض اتفاق الفريقين بعد الاختلاف على احد القولين فقال الشيخ بجواز ذلك فالك على القول الاول بالرجوع الى مقتضى
العقل اسقاط القولين لانعقاد الاجماع على ما اجمعوا عليه واما على مختاره من التخيير فمنعه لانه يوجب بطلان

قول الآخر والمزروع كان الخبر منهما وهو بناء على البطلان وهو ضعيف لان التجزي انما كان في العمل بالجهالة قول الامام
بحيرته وبعد انعقاد الاجماع يتعين قول الامام ع ويظهر بطلان قول الآخر ولا منافاة بين عدم ظهور البطلان وجواز
العمل به في وقت وظهور البطلان وعدم الجواز العمل به في وقت آخر ولا يجوز تناكس الفريقين عند اصحابنا للزوم
وقوع المعصوم ع على قوله اللهم الا اذا كان التناكس بالقولان منه ع وكان ناظرا بها من باب التقية وهو خلاف الاصل الظاهر
اي الامع الثبوت وربما يستدل على عدم جواز التناكس بقوله ع لا يجتمع امتي على الخطاء بناء على كون اللام للجنس
للزوم الاجتماع على جنس الخطاء حتى ان من عمل على الخطاء فيلزمه الخطاء اولا ويلزم المفرقة الاخرى بعد ولهما عكس الصواب
الى ذلك الخطاء فصدر عن كل منهما جنس الخطاء وان كان في وقتين وربما يستدل بذلك على نفيها على الزوم عدم خلو
الزمان عن المعصوم ع لان اتيان كل واحد من الامة خطاء وان كان خطاء كل منهم غير خطاء الآخر فيوجب اجتماعهم
على جنس الخطاء فلا بد من معصوم ع حتى يصدق عدم الاجتماع على الخطاء ويؤيده قوله لا يزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين
على كون هم كله لا يزال كله طائفة لا غير ان ان الاقرب حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد
لانه خبر خبر الواحد حجة اما الاول فلان قول العدل اجمع العلماء على كذا يدل بالالتزام على نقل قول المعصوم ع او فعله
او تقريره كما نقلت عن اعتقاده ع على طريقة المشهور وعلى رأيه او اعتقاده على الطريق التي اخترناها كما نقلنا عن
عن اعتقاده المعصوم ع اخبارا ناشئة عن علم فهو خبر وخبر واما الثاني فلما يجيء في مبحث الاخبار والفرق بين الطريقين
ان الاول يفيد كونه حديثا مصطلحا والثاني انه خبر لغة وعرفا وما ذكرنا ظهر وجه الاستدلال بآية النبأ واما آية النفر
فهي ليست دالة عليه كالخبر لان تحصيل المعرفة به نفقة والاخبار به انذار واما الاجماع الذي نقلوه في حجية خبر الواحد
فلما كان كالبسنة ليس منقولا فالتمسك به دوري ومن ظهر له القطع بذلك الاجماع بحيث يشمل هذا النبأ الذي
هو مدلول الشرعي الاجماع المنقول الذي نحن نتكلم فيه فهو الا فلا وجه للاستدلال به واما ان اراد باب العلم والحصار
الطرق في الظن فلا لانه عليه واضح لان مقتضى حجية الظن من حيث انه ظن لا ظن خاص وهذا لو اثبت على حجية
بالاولوية بالنسبة الى خبر الواحد فان الظن المنقول خبر الواحد اذا كان حجة فالقطعي المنقول به اولى وسيجيء الكلام

في تصحيح

في تصحيح هذه الاستدلال وبقوله ما حكم بحكم الظاهر وجه على الاول بان الاجماع على الاجماع امر بعيد فالظن بوقوعه
اضعف من الظن بوقوع الخبر وربما من جهة ذلك التساوي ايضا وعلى الثاني بان الاطلاع على الاجماع امر بعيد فالظن بوقوعه يمنع صحة
اضعف من الظن بوقوع الخبر وربما من جهة ذلك التساوي ايضا وعلى الاول والثاني بانهما لا يفيدان الا الظن وهو غير معتبر
في الاصول اقول واما الخطاء في مدعى الاجماع معارض بكثرة الموارد اللاحقة بالاجماع من حيث الدلالة والسند والدلالة
والتعارض والاختلاف والاضطراب والسهو والغفلة والغفلة بالجمع مع الاشتباه في فهم المقصود والاطلاع المنقول
خال عن اكثر ما ذكر فيبقى مزية العلم مرجحا ودعوى لزوم القطع في الاصول الخالية عن شبهة دليل وقد مر الاشارة اليه
وسيجيء الى ان المقامات مختلفة في الترجيح فرب خبر يقدم على اجماع منقول بل اجماعين منقولين ورب اجماع منقول
يقدم على خبر صحيح بل اخبار صحيحة فلا بد من ملاحظة الخصوصيات والمرجحات الخارجية وتصحيح المنكر للحجية بان مقتضى الآيات
والاخبار حجية العمل بالظن في الفروع والعمل خرج خبر الواحد بالاجماع والآيتين وبقي الاجماع المنقول تحت الاصل
يعني انا لا نعلم ان الاجماع انعقد على حجية هذا الخبر الذي هو المدلول الالتزامي لنقل الاجماع او لا نعلم الاجماع عليه لانه ليس
بحديث واقول اما الآيتان فقد ذكرنا انهما لا يشملانه لكيف واما الاجماع على ما ادعاه الشيخ وغيره كما يجيء فهو لا يدل
على حجية الخبر مطلقا ايضا بل غاية ما ثبت هو اجماع الآحاد مع وصفه او لهما بين اصحاب الائمة ولا ريب ان حال
زماننا وزماننا متفاوت وغاية التفاوت بسبب قلة الوسائط وامكان حصول القرائن على صدوره عن الامام
وقلة الاختلاف من جهة النقل والتقطيع وسائر التصرفات وكذا بسبب تغاير الاصطلاحات وتفاوت القرائن في فهم اللفظ
وبسبب علاج التعارض المتفاوت حاله بالنسبة الى الزمانين فالاعتماد على الاجماع المدعى الذي لم يعلم دعويه ولا وقوعه
الا على العمل باخبار الآحاد في زمان الائمة لا يثبت الاجماع على جواز العمل به في زماننا ايضا فما تقول في غالب
اخبار الآحاد في زماننا تقول في الاجماع المنقول فان اردت اثبات جواز العمل بالظنون التي يحتاج اليها في العمل
الآحاد في زماننا من جهة المتن والسند والدلالة وغيرها من الوجوه كلها بالدليل من اجماع او غيره فلا ريب انه تحكم
بل العمل بظواهر الآيات ايضا كذلك اذ لا ريب ان القدر الثابت من كون الآية حجة هو مفاهيم المشافهين وتحصيل

مقاصدهم يحتاج الى استعمال الظنون شيء لا يمكن دعوى الاجماع على حجية كل واحد واحد منها وبالجملة من تتبع المقصد وبلغ
الى حقيقته يعلم ان دعوى انه لا يجوز العمل فيه الا بظن ثبت حجيته من الاجماع او دليل قاطع آخر مجازفة فاذا لم يبق
فرق بين الظنون فلا ريب ان الاجماع المنقول مما يفيد الظن بل ربما يفيد ظنا اقوى من ظاهر الخبر بل الآية لتصريح
في الآيات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن مخصوصة بصورة امكان تحصيل العلم او بحصول الدرك فقط كما هو مورد اكثر
الآيات ثم مثل القياس الذي اجمع الشيعة على بطلانه وصار حرمته من ضروريات المذهب فهو انما خرج بالدليل فاقتضى
الدليل جواز العمل بالظن الا ما خرجه الدليل ولذلك نبهنا سابقا الى تقوية حجية الشهرة والاجماعات الظنية
ومن ذلك قاعدة البقية ومما يؤيد الظن بالاعم الاغلب وان كان ذلك مما يتفق ومن الاخبار ايضا كما اشرنا
في اوائل الكتاب ثم ان الاكثر في الاجماعات المنقولة لسبب وجود المخالف وقد صرحنا حتى صرح به بعضهم كما مرت
الاشارة اليه وقد ظهر لك الجواب عنه والقول هنا ايضا ان وجود المخالف وقد صرحنا حتى صرح به بعضهم غير مضر في تحقق
الاجماع كما عرفت ووقوع الخطاء في المدعى ايضا في اثناء استنباطه ايضا لا ينكره وكم من هذا القبيل في اخبار الآحاد
مع ان نقول بحجيتها وكذلك التعارض والاختلاف فكما يمكن حصول الاختلاف في الاخبار من جهة النقلة والبيان
وسوء الفهم والنقل بالمعنى وغير ذلك وهو لا يقدح في حجية ماهية خبر الواحد فكذلك ما نحن فيه فان مبنى الاطلاع على
الاجماع غالبا على الحدس وهو مما يجري فيه الخطاء والخطاء في التطبيقات في غاية الكثرة الا ترى ان بعض ارباب المعقول
يدعي ان الجسم بعد الانفصال هو الهيولى والآخر يدعي انه غيره بالبديهة فتعارض الاجماعات وتخالفها مبني على
ذلك الا ترى ان الهيدرة ادعى الاجماع على عدم حجية خبر الواحد وادعى الشيخ الاجماع على خلافه ووجه ان السيد
كان ناظرا الى طريقة المتكلمين والناظرين في اصول العقائد وانضم الى ذلك في نظره قرائن اخر وغفل عن طريقة
اهل الحديث وحكم بكون عدم جواز العمل به مطلقا اجماعا والشيخ لا طريقة العقول واهل الحديث وغفل عن طريقة
المتكلمين وحكم بكون جواز العمل به اجماعا وكان سبب حصول الاختلاف في جانب الشيخ ممكن في الاخبار كما صرح به
به فكذلك فيما نحن فيه فربما انعقد الاجماع على مستند صدر قطعي من الامام وانعقد اجماع آخر على مستند آخر

بعينه

بعينه صدر عنه عم قطعا وهذا ليس بمستبعد ولا مستنكر ووجه صدور المخالفة من الاحكام عنهم عليهم السلام من جهة التقية
وغيرها ملاحظة من رجوع المدعي عن دعواه كما في جملة هذه الامور نعم هنا كلام آخر وهو انا بينا ان الطريقة المتداولة
اصحاب الشيخ وغيره من الاصحاب الذين يعتمدون في اثبات مرادهم قول الامام للمجمعين بانه لو كان اجماعهم على الباطل
لوجب على الامام عم ردعهم عن الضلالة بنفسه او بسفيره ضعيفة ولا يمكن الاعتماد عليها فكيف يجوز الاعتماد على اجماعاتهم
المنقولة مع انكم لا تفرقون بينها فاذا كان الاجماع المنقول من شيخهم او محتملا لكون مدعيه قائلا بكونه اجماعا من هذه الجهة
فكيف يمكن الاعتماد عليه وهو نظير الاشكال الذي ذكره المنكرون لعلم الرجال النافون للاحتياج اليه بانه كيف يعرف
عدالة الراوي مع وجود الاختلاف في معنى العدالة وعدم المعرفة بحال المزكي واعتقاده في العدالة وسيجيء منه
في محله انشاء الله والقول في دفع الاشكال هنا ان هذه الاشكال لا يرد على ما ادعاه غير الشيخ ممن لم يقل بهذه المقالة
وهم الاكثرون بل لم يعرف احد صرح بهذه الحقيقة الطريقة من غير الشيخ وقد رد هذه الطريقة وزيفها سيدنا المرتضى وزيفها
والد الشيخ ومن وافقه في هذه المقالة فهم لا يقولون بانحصار العلم بثبوت الاجماع وفي هذه الطريقة المدخولة لا يجوزون
بان الاتفاق كاشف عن قول الامام وبان العلم يحصل من جهة الاتفاق كغيرهم من الاصحاب بالاجماع الواقعي عنده
وهو ما ذكره القوم فلاحظ كتب السيد صرحا بهذا الكشف صريح ثم ذكر ذلك الكشف في طريق معرفة قول الامام حيث لم يوجد
للطائفة مخالف في الحكم ولم يعلم اتفاقهم ولم يعرف بعد انقضائهم لهم كيف فما من عدم ظهور المخالفة يعلم انه راض
بما اتفقوا عليه والا لوجب عليه الظهور بنفسه او بغيره ورد عليهم في ذلك وكذلك لو كان بينهم قولان ولم يظهر لهم
مخالف ولم يعلم رضاه لهم فقال ان هذا يدل على ان الامام حيرهم بين القولين والا لظهر واتفاقهم على الحق
فنفى ما ذكر الشيخ ان الاصحاب اجمعوا على كذا او اتفقوا على كذا وهو اغلب ما يذكرونه في هذا المقام فهو دال على الاجماع
المصطلح عند جمهورهم والاعتبار عليه فان الاتفاق الكاشف اجماعهم كاشف عن رأي رئيسهم بلا اشكال مع ان الشيخ
اذا اختلف اصطلاحه في الاجماع فالظاهر من حاله انه اذا اراد حكاية الاجماع على غير الطريقة المستمرة بين العلماء
ان يبين ذلك فان تعليم الاجماع في كتبهم لاجل ان يعتمد عليه من بعدهم فاختفاء ذلك مع تعدد اصطلاحه

وزيفها

تدليس منه قال ره منه حيث يطلق الاجماع ارادة المعنى المعهود كما ذكره وانظر ذلك في الجواب عن الشبهة في التعديل
فان ظاهر حال المزكي انه يذكره في كتابه ليكون معتمد الكل من سيجيء بعده فاذا قال فلان عدل لابد ان يريد منه
العدالة التي يكون كافية عند الكل مع ان الغالب الشايع في الاجماعات هو ما كان على طبق مصطلح المشهور فالمطلق
في كلامهم ينصرف الى الافراد الغالبة مع ان حصول مقام لم يعرف في الكتب مخالف في الحكم ولم يبق احتمال ظاهر
لوجود المخالف قلنا ينفك عن حصول العلم بمعرفة الامام ع من جهة انه قهم ولا يحتاج الى اثبات الموافقة من جهة الدليل
الذي ذكره الشيخ ومع هذا كله فلا يخفى ان ما ذكره الشيخ ره ومع ذلك كله فلا يخفى ان ما ذكره الشيخ ايضا لو لم يكن اجماعا
فلا ريب انه يفيد الظن ظنا قويا قد يكفي الاعتماد عليه فليجعل الاجماعات المنقولة على قسمين وذلك لا يوجب نفي
حجية الاجماع المنقول ارشاد وهذا اشكال آخر ايضا وهو ان بعضهم يعتمد على الاجماع الظني فيما انه يريد عن الاجماع بمعناه
حصوله وآخرون لا يعتمدون الا على القطع فكيف يجوز الاعتماد على مطلق الاجماعات المنقولة مع عدم العلم بان من
قبيل الاول او الثاني وفيه ايضا ان سلمنا انهم يقرون ذلك فلا يخفى انهم يحملون على ما هو مصطلحهم في كتبهم الاصولية
والفقهية هو القسم الثاني فيحمل الاطلاق عليه كما كان من قبيل الاول فيخرجون بايدال على ظنيته مثل انهم يقولون
الظاهر انه اجماعي او لعله اجماعي وامثال ذلك ولا ينافي قولهم بجميع العلماء على كذا او اتفقوا وانه كذا ذلك عند علمائنا وكذا
مذاهب اهل الحكمة في دعوى العلم والتكلم بمثل هذه الالفاظ وارادة الظن بالاجماع تدليس في عدالتهم حاشاهم عن ذلك
مع انه لا يجوز القول بحجية الاجماع المظنون كالاجماع المنقول نظير الشهرة بالنسبة الى الاجماع على ما وجه الشهيد ره
كما مر لكن لا بد من البناء على ثبوت المذهب في الاحتجاج وثبوت المذكورات في القوة والضعف ثم ان الاجماع المنقول
مثل الخبر المنقول يجري فيه اقسامه واحكامه من الرد والقبول والتعادل والترجيح فينقسم المنقول بخبر الواحد والمتواتر
والصحيح والضعيف والمسند والمرسل وغيرها وكذلك اعتبار المرجحات من علو الاسناد وكثرة الواسطة والافقهية والاعدلية
وغير ذلك من المرجحات والقوة والضعف بسبب الواسطة الى قلة وعدمها والارسال الحاصل بالنقول بالسند
الى الناقل وعدمه حذف بعض السلسلة وعدمه مثل ان الشيخ يسمع عن شيخ المفيد ان المسئلة اجماعية فقال ره

ومصطلحهم

بحصل

اجمع الاصحاب

اجمع الاصحاب من غير ان رواية عن شيخه فهذا موقوف او روى ابن ادريس عن المفيد بواسطة الشيخ بهذه الواسطة
واما كونه بخبر الواحد والمتواتر فقد اورد المحقق البهائي شبهة وفيه على التزام بانهم مطبقون على اشتراط الحس في التواتر
وانه لا يثبت بالتواتر الا ما كان محسوسا والاجماع هو تطابق آراء رؤساء الدين على حكم والذي يقبل التواتر قولهم
وقولهم شيء لا يستلزم اذعانهم به في نفس الامر وان قال كل منهم انا مذعن بذلك احتمال والتقية والكذب من بعضهم
نعم يفيد الظن بذلك لا حالة تعدد وما سيما الثاني لمصادفة الموافقة فظهر بذلك ان تقسيم الاصوليين الاجماع
الى قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بغيره بعيد عن السداد وكذا قول بعض المتكلمين ان القطع بحدوث العالم حاصل
من الاجماع المتواتر على حدوثه اقول وفرض تواتر الاجماع وان كان ممكنا يتفق عن الفروض وفرضه بعيد
نادر وسيما مع كثرة الوسائط ولكن يمكن ان يقال في جواب الاشكال اما اولا فبمنع انحصار التواتر في المحسوسات
بل يمكن به اثبات غيره ايضا فيمكن حصول العلم بمسئلة عليه باجماع كثير من العقلاء الاذكياء وسيما مع عدم قيام دليل
على بطلان قولهم كما استدل بعضهم على اثبات الصانع ووحدته باتفاق الانبياء والاوصياء والعلماء قاطبة شاهد
ذلك فان العقل يستحيل اجتماع امثال ذلك على الخطاء وكذلك ايضا يمكن فيه اذا نقل جماعة كثيرة تؤمن تواطئهم
على الخطاء اقوال المجمعين مع دعواهم بعرفتهم من حالهم اذعانهم بما قالوا وانهم صادقون في ذلك فيمكن حصول
العلم بصدقهم في نقل القول واصابتهم في ادراك مطابقة قولهم لرايهم سيما مع ملاحظة تطابقهم في ذلك واعتراف
كل منهم بانه مذعن بما قلت فثبت مما ذكرنا انه يمكن حصول القطع بالاجماع بنقل هذه الجماعة الكثيرة والى هذا
ان ذلك نظير ما يعلم باتفاق كل العلماء لجهالة في اصل انعقاد الاجماع فانه كما يمكن حصول العلم باتفاق الكل
بسبب العلم برأي اكثرهم وعامتهم وان كان ذلك بسبب انضمام القرائن فيمكن حصول العلم بتحقق الاجماع بدعوى
جماعة كثيرة تحقق الاجماع وان كان بسبب انضمام بعض القرائن فقد اقر القوم بالاجماع الثابت بالتواتر مع
مع انه يمكن ثبوت قولهم بالتواتر فنفهم من تحقق الاجماع بسبب اجتماع اقوالهم فالتواتر انما هو في نفس الاجماع
لا في نفسه كما سنذكره في التواتر بالمعنى وقال بعض الافاضل في مقام الجواب انه يمكن تحقق الاجماع بالتواتر

هو الفاضل المحقق السيد صدر الدين في حواشيه على شرح عضد الواقية منه لا

على طريقة ان الامة الذين يقولون بحجية الاجماع من حيث انه اجماع واتفاق بان يقال ان الرؤساء اذا اتفقوا
على قول مثل ان الماء الكثير لا ينجس بالملاقات لابد من ان يكون كذلك في الواقع وليس علينا ان نبحث عن مطابقته للاقوام
لان قوله ع لا تجتمع امتي على الخطاء كما يدل على عدم اجتماعهم على الراي الخطاء يدل على عدم اجتماعهم على القول
الخطاء كما يدل على اجتماعهم ايضا فلو اجتمعت على هذا القول الكاذب لزم كذبه صلعم وهو محال كهذا القول
المتفق عليه ان ثبت بالتواتر فقطعي والا فظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه فهو كالمثل القطعي الثابت
وليس عرضه ان الاجماع المنقول بخبر الواحد يفيد القطع حتى يمنع هذا وهذا مثل ان يقول احد ان العمل بالظاهر
الحكي عن المعصوم ع مثلا اذا كان اجماعا فالمنقول الحكي اولا انتهى اقول ولا يخفى ما فيه فانه لا معنى لحصول الاجماع
على القول الخطاء والاتفاق على القول الصواب اذا اريد منه محض اللفظ الا انه لهم في كيفية قراءة اللفظ او كتابته
الا ان الظاهر من الاجماع على القول هو الاجماع على مؤداه والمفهوم منه مع ذلك فاي فائدة له في المسائل
المفروضة الا ان يقال فائدته هو صيرورة المثل قطعيا وان كان الدلالة ظنية كالخبر المتواتر قوله ان ثبت
بالتواتر فقطعي يعني ان هذا اللفظ ح موافق للواقع ونفس الامر على ما حقق المقام لا انه قطعي الدلالة على مراد المجمعين
وح فلا معنى لقوله والا فظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه فان مراده من ذلك بقرينة المقابلة لابد ان يكون
انه بدون التواتر لا يعلم كون اللفظ موافقا للواقع ونفس الامر ولكن ذلك بسبب ظنية طريقه لا بسبب ظنية نفسه
قطعي موافق لنفس الامر وهو كما ترى وان اراد من ظنية نفسه كونه قطعي الدلالة ففيه ان المفروض قطع النظر عن
الدلالة عن مراد المثل والمفروض عدم القطع بمراده كيف فهل هذا الا تهافت فان قلت لعل مراده
نظير ان يقول احد آية ويذكر انه من القرآن فنعلم قطعا بان القرآن قطعي وموافق لنفس الامر وحجة ومستند ولكن
لا نعلم ان هذه الآية هل هي من القرآن ام لا فهذا مثل قطعي بالظني قلت ليس الامر فيه من هذا القبيل بل من قبيل
ما روي في السواك وزيادة بعض الكلمات او الآيات فالكلام في ذلك انا لا نعلم ان هذه الآية قرآن ام لا لانها

من القرآن

من القرآن ام لا لانه لا جماعيات ليست متيقنة في الواقع لنحفظها لا يتجاوزها حتى يشك في ان ذلك هل هو منها
ام لا بل الكلام في ان هذا اجماعي ام لا فاذا حصل حتى تقوم الفرق ولا يخلط عليك الامر قوله فهو كالمثل القطعي الثابت
آه لم افهم معنى هذا التشبيه فان اراد من المثل القطعي القطعي الوقوع فلا فخر لمن كون المستند ظنيا وان اراد القطعي
الدلالة فالمفروض عدمه قوله قال الجعفري آه لا يخفى ان الخبر الذي يسمعه الراوي عن المعصوم ع بلا واسطة ليس بخبر واحد
ولا ظني بل هو قطعي الصدور نعم هذا الخبر لمن يروي عنه اذا لم يحتف بقرينة توجب القطع فلا دلالة ليس ظنية ومراد
ابن ابي جمهور وغيره في هذا المقام جواز نقل هذا الخبر عن الراوي بطريق الآحاد فاذا جاز نقله فالظني انه من الشارع
دلالة وسندا فنقل ما هو قطعي اولا بالجواز ومراده من نقل القطعي هو نقل مدعى الاجماع فان تحقق الاجماع فهو كالمثل
لغيره ع لا يقيني له انه من المثل بخلاف من يروي عن الراوي عن المثل فانه يكون ما هو ظني لانه من الشارع وان اقتصرت
على ظنية الدلالة فيجوز ذلك المقايسة بالنسبة الى الاول صدور الخبر اليقيني قوله وليس ما عرضه آه لا يتوهم هذا المعنى
احد من كلامه قوله فنفس المثل اولى قد عرفت ان هذا التشبيه لا يصح على ما بني عليه المقام وان كان موافقا لغرض الجعفري
كيف وليس موافقا لغرضه كما عرفت المقصد الثاني في الكتاب الحق جواز العمل بمحكمات الكتاب
نص كان او ظاهرا خلافا للاخباريين حيث قالوا بمنع الاستدلال بكلمة على ما ليس اليهم عنهم وقال ان مذهبهم ان
كل القرآن متشابه بالنسبة الينا ولا يجوز اخذ حكم منه الا من ولاة الاخبار على بيانه وهو الاظهر من مذهبهم او بما
الظواهر فقط على ما يظهر من اخر وفصل بعض الافاضل فقال ان اراد انه لا يجوز العمل بالظواهر التي اريد افادتها
للظن المحتمل مثل التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها الصيرورة اكثرها متشابها بالنسبة الينا فلا يفيد الظن وما
افاد الظن منه قد منعنا عن العمل به مع قبول الاخبار القرآن محكما بالنسبة الينا كيف فلا كلام معهم وان اراد
انه لا حكم فيه اصلا لا مربط اقوال هذا التفصيل غفلة عن محل النزاع فان هذا التشابه على الوجه الذي ذكره لا يختص
له بالكتاب بل هو جار في الاخبار ايضا وقد مر بيانه في باب وجوب البحث عن المخصص في العام بل النزاع في المقام
انما هو بالنسبة الى خصوص الكتاب وانما ثبت هذا النزاع من جهة بعض الاخبار الذي دل على ان علم القرآن مختص بالمعصومين

المقصد الثاني في الكتاب

وانه لا يجوز تفسيره لغيرهم وذلك لا يكشف بوقت دون وقت وزمان دون زمان وانما ذكره الفضل فانا اهل الصحيح
في زمان عروض الاختلافات الخفي اول زمان النزول فحول القول الحق بجواز العمل فانا في الصدر الاول الذي خوطب
به الناس فهمون خلاف الضرورة قاضية بان الله تعالى بعث رسوله وانزل اليه الكتاب بلسان قومه مشتمل على اوامر ونواهي
ودلائل معرفة وقصصا عن قبر وادعاء وعبيدا واخبارا بما سيجيء فما كان ذلك الا لان يفهم قومه ويعتبروا به وقد
فهموا وقطعوا بمراده من جرى مايته فاجاعل القرآن من باب اللغز والمعمى بالنسبة اليهم مع ان اللغز والمعمى ليس مما يظهر
للذكاء المتأمل من اهل اللسان والاصطلاح بل اصل الدين واثباته انما هو مبني على ذلك فالنبوة انما تثبت بالمعجزة
ولا ريب ان من اظهر معجزات نبينا صلى الله عليه وآله واتقنها هو القرآن والحق ان الاعجاز القرآن هو من وجوه بلغاء واقواها
بلاغة لا يجاري فانه اسلوبه لسائر الكلمات لا يخرج ان البلاغة هو موافقة الكلام الفصيح لمقتضى المقام وهو لا يعلم الا بمعرفة المعاني
والقول بان العرب كانوا يتوقفون في فهم المعاني على بيان النبي صلى الله عليه وآله من ان يعرفوه بالفهم ثم يعلم البلاغة منطوقا مع الكلام
مع ان الاصل والدالة على جواز الاستدلال به ولزوم التمسك به قريب من التواتر او متواتر منها ما ذكره جناب امير المؤمنين ع
في الخطبة المذكورة في نهج البلاغة قال فيها والصلوة على نبيه الذي ارسله بالفرقان ليكون للعالمين نذيرا وانزل عليه القرآن
تنزيلا ليكون للعمى هاديا وبرحمته بشيرا فالقرآن آمر زاجر وصامت ناطق حجة الله على خلقه اخذ عليهم ميثاقه الى آخر
ما ذكره ع من هذه النمط وخبر الثقلين الذي ادعوا تواتره بالخصوص فان الامر بالتمسك بالكتاب بسياق عطف
اهل البيت عليه صريح في كون كل منهما مستقلا بالافادة وعدم افتراقهما كما في بعض روايته لا يدل على توقف فهم جميع القرآن
ببيان اهل البيت فان ذلك لاجل افهام المتشابهات وما لا يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فانا نؤمن بما قال الله تعالى
هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب الآية فان المراد بالمتشابه هو مشتبه الدلالة والمحكم في مقابله
وما قيل ان المراد من المتشابه مشتبه يحتمل ان يكون الظاهر منه لجهالة معناه بالنسبة الى الواقع وكذلك المراد بالمحكم ما يستفاد
من بعض الاخبار المحكم هو ما يراد به المعنى او المراد به الناسخ ففيه ما لا يخفى اذ من المعاني المنع عن البيان على ان مجرد علوه
في بيان الاحكام على النطق الكلام وان الكلام كله محكم لا يفيد اليقين بل اكثره مبني على الظن من العمل بالحقيقة في الحقائق

وبالقرائن

وبالقرائن في المجاز مع احتمال ارادة المجازات خفاء القرينة على السامع واحتمال اشتباه قرينة اخرى
ولم يعهد من نبي ولا وصي ولا متكلم النبي من حكيم وعاقل لوحيه وجاهل التوقف في حال التكلم مع مخاطبه في انه هل جعل
له ليتعقبه امر ام اكتفى بالظن بل لو توقف وكرر عليه القول واستفسر مرارا ايضا فلا يكون ذلك ايضا غالبا عن
لفظ آخر محتمل لذلك الوجه وهكذا الحتى زيادة توضيح لذلك فالمراد من المتشابه هو ما لم يتضح دلالته بان يعبر
الى مع تردد الاجمال لتعدد الحقائق والاجمال خفاء القرينة المعينة للمجاز لتعدد المجازات وهكذا والحاصل ما لم يكن له ظاهر
اريد منه مرادا لم يكن له ظاهرا وكان ولم يرد واشتبه دلالته في غيره فاوضح دلالته الا للقطع بالمراد والظهور
المعهود الذي يكفي العقلاء وارباب اللسان به فهو المحكم ومقابله المتشابه فقد ظهر ادعاء عكس ما استشكله بعضهم في هذا المقام
لاطلاق المحكم في كلام بعض العلماء على ما يرادف النص او يدعى استفادة ذلك من بعض الاخبار ايضا وان في بعض الاخبار
ما يدل على ان المحكم هو الثابت لا المنسوخ من المتشابهات فان الظاهر ان المراد من كون المنسوخ من المتشابهات انه
مثلها في عدم جواز العمل ومن ان الناسخ محكم انه يجب العمل به فهذه الآية محكمة لا تأويل فيها ولا يحتاج في بيانها
الى كلام الائمة وما ذكرنا ينفع ما يورد على الاستدلال برواية الثقلين كيف من ان الامر بالتمسك بالكتاب لا يدل على
انه يمكن الفهم بنفسه بل الذي لا بد منه هو الاستعداد للفهم بعد الافهام فان لفظ ما ان تمسكتم به لن تضلوا لفظ النبي
لا لفظ الكتاب حتى يكون موكولا للقرائن ولا ريب ان المتبادر منه التمسك بالعلاء والاجتهاد لا الترجمة للفقه مثلا ليس من باب
الاحتياج الى بيان الامام فانه يشمل عرفي الفقه كيف فمن لا نلتزم بجواز ان يمكن الفهم بنفسه بل يجوز احتياجه الى المترجم
لو كان عجميا مثلا لا للبيان ولو كان عربيا كيف وهذا الاخبار في دلالة الحديث على عدم الاحتياج الى بيان الامام بالمعنى
الذي يحتاج اليه العرب ايضا وهذه الاخبار الكثيرة التي ادعوا تواترها في عرض حديث المشكوك فيه على كتاب الله والمراد
بكتاب الله هو ما يعرضه اهل اللسان منه وما يتوهم ان العرض على بيان الائمة الكتاب وهذه الاخبار الكثيرة التي استدل
فيها الائمة بالكتاب لاصحابهم مرشدين اياهم لذلك استدل بعض الاصحاب على بعض وهي كثيرة جدا متفرقة
في ابواب شتى لا نطيل بذكره ولعل حاصل ان هذه المقصود من الوجوه التي تحتاج الى البيان واما الادلة الاجتهادية

فهذه الاخبار التي دل البعض على حصر علم القرآن في النبي والائمة عليهم السلام مثل ما رواه الكليني عن الصادق عليه السلام قال ان العلم القرآن من خوطب به
وفيه قرآن جميع حاضري عصر النبي ص الى آخر الموجودين في زمانه كما لو انهم خوطبوا به فلا يختص به وما رواه الشيخ في الروضة عنه عليه السلام
انه ليس من علم الله ولا من امره ان يأخذ احد من خلق الله في دينه بهواه ولا رأي ولا مقاييس وقد انزل الله القرآن وجعل
فيه تبيان كل شيء وجعل للقرآن ولعلم القرآن اهلا لا يسع اهل علم القرآن الذين لا جهم الله علمه ان يأخذوا فيه بهواهم
والرأي ولا مقاييس اغنهم الله عنها بما اتاهم من علمه فخصهم به ووضعه عندهم كرامة من الله اكرمهم بها وخصهم
به الحديث وفيه ان ظاهر بل صريح في ان المراد علم جميعه وهو مسلم وفي معناها اخبار آخر والجواب عن الكل واحد ولو ورد نص
صحيح صريح بل اخبار صحاح لكفى في ان العلم متحقق فيهم راسخا وقطعا ولا يفهم احد سواهم ولا يجوز العمل الا بما فهموه لغة وكيف
اوتدبره في سبله كيف ولا جزم على عدم ذلك جزما ولا ظاهرا ومنها الاخبار التي دلت على عدم جواز التفسير بالرأي واقتفى
بعضهم منه محقق الطبرسي ره حيث قال في مجمع البيان واعلم ان الخبر قد صح عن النبي ص والائمة القائمين مقامه عليهم السلام ان تفسير
القرآن لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح قال وروى العامة عن النبي ص انه قال من فسر القرآن برأيه فاصاب الحق فقد اخطأ
وفيه ان الظاهر ان المراد بالتفسير كما ذكره المحقق الطبرسي ره ليس كشف المراد عن اللفظ المشكل وقيل التفسير كشف اللفظ
والاظهر انه لا يجوز الحكم بالمراد من الالفاظ المشتركة والمجملة من القرآن بالرأي ومجرد الاستحسان العقلي من غير نص صريح من الائمة
او دليل معتبر فلا منافاة بين المنع والتفسير بالرأي وجواز العمل بالظواهر ويمكن ان يراد ان تفسير متابعة مقتضى وضع اللغة
والتصرف في معاني اللفظ وابداع معنى اللفظ بمجرد الاستحسان فهو ممنوع اما نرى ان المحقق الطبرسي ره كثيرا ما يفسر الالفاظ
ويبين المعاني من غير نص اثر واما ما ذكره المفصل من انه يجوز العمل في القطعيات منه دون الظواهر المحتملة للنسخ
والتخصيص وغيره فيه ما مر من ان محل النزاع ان كان ظاهر الكتاب من حيث هو ظاهر الكتاب فلا يفيده هذه المحتملات قبل
طروها مثل اوائل نزول الكتاب فاذا نزل آية كان يجوز العمل بها حتى يثبت لها ناسخ او مخصص او مقيد واما بعد نسخ
هذه العوارض فيحمل على مقتضاها اذا علم بها على وجهها والا فالحال فيه هو الحال في جميع ما يرد علينا في اثناء زماننا
متعارضات الادلة والمجتهدين ايضا يقولون بانه لا يجوز العمل بها حتى الا بعد ملاحظة المعارض بنا دى في ذلك الفاقهم

لزم

لزم الخوض في المخصص في العام ووجوب تفحص المقيد والنص وما يدل على ان الاصل من تتبع الاخبار ان اهل البيت عليهم السلام
كانوا يعملون بالاخبار العامة بمحض الورود من غير تفحص عن المخصص وانهم كانوا يعملون بالآيات كذلك لجاز لهم المستفاد
من طريقتهم هو الدال على اجراء الاخبار في هذا الحكم بخلاف الكتاب فهو من غرائب الدعوى فتحقق الفرق في الكتاب نظير
ما قلناه في الاخبار انه يجب التفحص في الكتاب والمنسوخ والعام والخاص ثم يعمل على ما يبقى ظاهرا بعد ذلك وهذا الدليل
جواز العمل بالظواهر على هو محل النزاع واما الاستدلال بما دل على حرمة العمل بالظن في مثل هذه الظواهر فان كان
بالآيات ففيه وان كان لا يتم الا الزاما والا فقد مر هذه المفصل ان ادعى انها من المحكمات القطعية الدلالة لا من المتشابهات
ولا تتم لظهورها في اصول الدين ثم تخصيصها لا نهائيات والظاهرات فمضافة الظواهر لما بينا من الادلة على حجية
الظن الحاصل من الخبر ثم الظن الحاصل بعد التفحص سبيل العلم الى الاحكام في امثال زماننا كما سنبينه ومن جميع ذلك
ظهر ان حجية ظواهر القرآن على وجه في النسبة الى غير المشافهين ظنون لحجية اما الظن آخر علم بحجيته كان التقييد
من ولا تزال الاخبار وجوب التمسك بها كحال من يعرفهم منها شيئا واما الظن لم يعلم حجيته بالخصوص كان يعتمد على عدم الظن
الحاصل من تلك الظواهر ولو بضميمة اصالة عدم النقل وعدم التخصيص والتقييد وغير ذلك فان ذلك انما يثبت حجيته وقت
انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية وانحصار الامر في الرجوع الى الظن واما كان الاخبار ايضا من باب الظن بالسنة
فكون دلالتها على حجية الكتاب معلوم الحجية انما هو على تدوين سبك الاخبار وطرد حكمه بالنسبة الينا ايضا لم يعلم
بدليل عليه الخصوص فيدخل ايضا في القسم الآخر فليكن على ما ذكرنا كفى واشطر تتمة الكلام

قال ان القرآن متواتر فما نقل الحاد ليس بقرآن لانه مما يتوفر الدواعي على نقله وما هو كذلك فالعادة تقتضي تواتره
تفاصيله اما الصغرى فلما تقرر في التحدي والاعجاز وكونه اصل سائر الاحكام واما الثانية فظاهرة اقول اما تواتر القرآن
في جملة وجوب العمل بما في ايدينا اليوم فما لا شبهة فيه ولا شبهة تعتريه لكن لو اثر القرآن في جملة وجوب العمل
بما في ايدينا اليوم جميع ما نزل على محمد ص غير معلوم وكذا وجوب تواتره واما الثاني فلانه انما يتم لو اكثر طرق المعجزة
واثبات النبوة لمن سلف وغيره فيه الا ترى ان بعض المعجزات مما لم يثبت تواتره وايضا يتم لو لم يمنع المكلفون

ولكونها مظنونة الحجية

على النفس اللطف كما سنوه في خطبة الامام عليه السلام اما الاول اعني تواتر جميع ما نزل فيظهر بتصحيح رسم مباحث
الاول انهم اختلفوا في وقوع التحريف والنقصان في القرآن وعدمه فنفى اكثر الاخباريين انه وقع فيه
التحريف والزيادة والنقصان وهو الظاهر من الكليني وشيخه علي بن ابراهيم القمي وشيخ احمد بن ابي طالب الطبرسي
وجمهور المجتهدين عدمه وكلام الصدوق في اعتقاداته يعرب عن ان المراد بما ورد في الاخبار الدالة على ان
في القرآن الذي جمعه امير المؤمنين ع كان زيادة لم يكن في غيره انها كانت من باب الاحاديث القدسية لا القرآن
بعيد والادلة على الاول كما ذكره الفاضل سيد نعمة الله قدس سره في رسالته منع الحيولا وجوه منها الاخبار المستفيضة
بل المتواترة مثل ما روي عن امير المؤمنين ع لما سئل عن المناسبة بين قوله تعالى وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى
فانكحوا ما طاب لكم وقد سقط منها اكثر من ثلث القرآن وما روي عن الصادق ع في قوله تعالى كنتم خير امة قال كيف يكون
هذه الامة خير امة وقد قتلوا ابن رسول الله ص ليس هكذا انزلت وانما نزلت كنتم خير ائمة اي الائمة من اهل البيت
ومنها الاخبار المستفيضة في ان آية الغدير هكذا انزلت يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك في علي وان لم فان
لم تفعل فما بلغت رسالته الا غير ذلك عالج جمع لمعارضتها كثيرا بجمع ومنها ان القرآن كان ينزل منجما على حسب المصالح والوقائع
وكتبه الوحي كانوا اربعة عشر رجلا من الصحابة وكان زيدهم امير المؤمنين وقد كانوا في الاغلب ما يكتبون الا ما يتعلق بالاحكام
والا ما يوحى اليه في المحافل والمجامع واما الذي كان يكتب ما ينزل عليه في خلواته ومنازله فليس هو الا امير المؤمنين
لانه كان يدور معه كيف ما دار فكان مصحفه اجمع من غيره من المصحف فلما مضى رسول الله ص الى لقاء حبيبه وتفرقت
الاهواء بعده جمع امير المؤمنين ع القرآن كما انزل وشد بردائه ولاثه الى المسجد فقال لهم هذا كتاب الله كما انزل
فقال عمر لعنه الله عليه ليس لنا فيه حاجة وهذا عندنا مصحف عثمان اعرج فقال امير المؤمنين ع لن تراه ولن يراه احد
حتى يظهر القائم ع الى ان قال وهذا القرآن كان عند الائمة ع يتلونه في خلواتهم وربما اطلعوا عليه بعض خواصهم
كما رواه ثقة الاسلام الكليني السيد نعمة الله قدس سره مرفوعا باسناده الى سالم بن سلمة قال قرأ رجل عند ابي عبد الله ع وانا
اسمع حروفا من القرآن ليس على ما يقرأها الناس فقال ابو عبد الله ع كف عن هذه القراءة واقرأ كما يقرأ الناس

حتى يقوم

حتى يقوم القائم فاذا قام قرأ كتاب الله على حده واخرج المصحف الذي كتبه علي ع وقد يوجد هذا الحديث
وامثاله مما يدل على تغيرت شيء آخر يعني من القرآن الذي بين ايدينا بان المراد ما نقص منه وغيره الى ما ليس مراده
منها او نفي ما فرده به يعني انهم كتبوا ما في مصاحفهم بغير الآيات واصحابها كانوا يتلفظون بها فسقوهم عن ذلك
او ان اصحابهم كانوا يقرؤن الآيات بشيء لم يكن لظهاره صلاحا او قتهم فامروهم بالكف عن ذلك حتى
يظهر القائم فيظهره لانه كان يشيء في القرآن وخلافا خرجوه وهو بعيد بل لا يمكن جريانه في كثير من تلك الاخبار
بوجه من الوجوه ثم قال السيد بعد نقل الحديث وهذا الحديث وما يجانسه قد اظهر الغرض في ان ما عند الناس من هذا المصحف وما يعمل
باحكامه ثم ذكر كيفية جمع عثمان ما عدا المصحف من مصحف كتاب الوحي فلا يحصل المخالفة بينهما لما ذكرت هذا الامر
الشيخ الذي صار في عظم للطاعي عليه ثم نقل من كتاب سعد السعود للسيد ابن طاوس ره انه نقل عن محمد بن بحر
الوهني من اعاظم علماء العامة في بيان التفاوت في المصاحف التي بعث بها عثمان الى اهل الامصار قال انه
عثمان بعث بنسخ فبعث بمصاحف الى المدينة مصحفا فارسل الى اهل مكة مصحفا والى اهل البصرة مصحفا والى اهل اليمن مصحفا
والى اهل البحرين مصحفا ثم عدد ما وقع فيها من الاختلاف بالكلمات والحروف مع انها كلها بخط عثمان فكيف حال
ما ليس بخطه ثم ذكر السيد ره الاختلاف الواقع في زمان القراءة وذلك ان المصحف الذي وقع بينهم اليوم خال من
الاعراب والنقط كما هو الآن موجود في المصاحف التي بخط امير المؤمنين ع واولاده المعصومين ع وقد شاهدنا
عدة منها في خزانة الرضا ع ثم ذكر جلال الدين السيوطي في كتابه الموسوم بالمطالع السعيدة ان ابا الاسود
الدؤلي اعرب مصحفا واحدا في خلافة معاوية وبالجملة لما وقعت لهم المصاحف خالية ذلك الحال اقرؤا في اعرابها وتنقيطها
وادغامها ومالها وكذلك من القوانين المختلفة بينهم على ما يوافق لغاتهم في اللغة والعربية كما اقرؤا
في النحو وصاروا الى ما دونوه من القواعد المختلفة قال محمد بن بحر الوهني ان كل واحد من القراء قبل ان يحدث القارئ
الذي بعده كانوا لا يجوزون الا قراءته ثم لما جاء القارئ الثاني انتقلوا عن ذلك المنع الى جواز قراءة الثاني
وكذلك في القراءة السبعة فاشتمل كل واحد من القراء على انكار قراءته ثم عادوا الى خلاف الكراهة ثم اقتصروا على هؤلاء

السبعة مع انه قد حصل في علماء المسلمين والعالمين بالقرآن ارجح منهم مع ان زمان الصحابة كان هؤلاء السبعة
ولا عدوا اصلا ما في الصحابة للناس يأخذون القرآت عنهم ثم ذكر قول الصحابة بينهم ص على الخوارج اذا تأملهم
كيف خلفتموني في الثقلين من بعدي فتقولون اما الاكبر فحرفناه وبدلناه واما الاصغر فقتلناه ثم لا يزالون
عن الحوض واما الدليل على الثاني فقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولا دلالة فيه اصلا كما لا يخفى
وقولهم انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وفيه انه لا يدل على عدم التغيير في القرآن الذي بايدينا فيكفي كونه
محفوظا عند الائمة ع في حفظ اصل القرآن في مصداق الاية ولا ريب ان ما في ايدينا ايضا محفوظ من ان يتطرق
اليه العقل آخر او زيادة مع احتمال ان يراد من قوله تعالى لحافظون الحاكمون وان القول بجواز التبديل قبيح لا يليق
الكلام على اعجاز القرآن وعلى استنباط الاحكام منه وفيه انه لم يخرج بذلك من كونه معجز البقاء الاسلوب والبلاغة
الذين هما مناط الاعجاز بل الجهات وجوه الاعجاز ايضا مع انه لم يدل الاخبار على خصوص الزيادة وادعى
على عدمها ايضا الاجماع الشيخ والطبرسي ره والبيضاوي وجمع البيان والذريعة حيث ادعى الاجماع على عدم
الاعجاز وهو الزيادة غالبا وكذلك لم يظهر وقوع التحريف في الايات الاحكام مع انه لو وقع فلبين عظم عنه
الامام ع وما ورد من الاخبار الدالة على وجوب التمسك بالكتاب والامر باتباعه وعرض الاخبار على كتاب الله تعالى
ولحوذلك فيه ان ما ورد من هذه الاخبار عن النبي صلى الله عليه وآله ما ذكرنا فانه امر ايضا بالتمسك بالاوصياء
مع انهم صاروا اعدلين في التبليغ كما هو حقه واما ما ورد عن الائمة فلا ينافي تجويزهم العمل بها في باب التقية وكلام الله
الظاهر كما سنقول في القراءة السبعة المتواترة ما يقرب من ذلك او نقول انا لا نلتزم تغير الاحكام بما ذكر
في الكتاب الذي بايدينا اليوم بل هو صحيح وان كان لا ينافي ذلك حذف بعض الكلمات عنه كذكر اسماء
اهل البيت عليهم السلام فيقتضي عدم ذكر بعض الاحكام كفا بل الظاهر من بعض الاصحاب دعوى الاجماع على عدم وقوع
تحريف وتغيير في الكتاب يوجب تغيير الحكم الثاني المشهور كون القرآت السبع متواترة وهي المروية عن ائمة
السبعة وهم نافع وابو عمرو والكسائي وحمزة وابن عامر وابن كثير وعاصم وادعى على تواترها الاجماع جماعة

من اصحابنا

من اصحابنا والتي يقرؤهم بها القراءات الثلثة الباقية ليس فيها ابو جعفر ويعقوب وخلف وهو الشهير بين المتأخرين ومن صرح
بكونها متواترة الشهيد الثاني في روضة المتقين بل نقل الشهرة عن المتأخرين وشهادة الشهيد على ذلك قال ولا يقدح ذلك
في ثبوت الاجماع وتجزء الوجوه فيجوز القراءة بها مع ان بعض محققي القراء من المتأخرين افرد كتابا في اسماء الرجال الذين نقلوا
في كل طبقة وهم يزيدون على ما يعتبر في التواتر فيجوز القراءة بها انتهى كلامه ره وبعضهم زاد على ذلك وهو مجهود
والكرازي مختصر تواتر السبعة ووافقه على ذلك طبقة من العلماء قال السيد ره الفاضل المتقدم ذكره بعد ما حكى
عدم التواتر فقد وافقه عليه سيد الاجل علي بن طاوس ره في موضع من كتاب سعد السعود وغيره وصاحب الكشاف عند تفسير قوله تعالى
وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم ولجم الائمة الرضي في موضعين من شرح الرسالة احدهما على قول ابن الحاجب زين مبني
واذا عطف على الضمير المجرور اعيد الجار فقيل ثم ان ظاهر الاكثر انها متواترة ان كانت جهرية اي من قبيل جهر اللفظ كمالك
ومالك مما يكيف حفظ المصحف والمعنى باختلافه فلانه قرآن وقد ثبت شرائط التواتر فيه وان كانت اداتية اي من
قبيل الهيئة كالامالة والمد واللين فلا يتأتى فائدة هذا بتواتره اول والثاني ان مراد الاصحاب ممن يدعي تواتر السبعة او العشرة هو تواترها
اختلافا في المعنى فلا يتأتى فائدة هذا بتواتره اول والثاني ان مراد الاصحاب ممن يدعي تواتر السبعة او العشرة هو تواترها
عن النبي ص عن الله تعالى كالتي اليه منفصلة عن روح الامين ولا يتأتى ذلك بعد ما عرف ما نقلناه في الاقوال السابقة نعم
ان كان مرادهم تواترها عن الائمة بلغ تجويزهم قراءتها والعمل على مقتضاها فهذا امر لا ينكر لكن ان يدعي معلومية
من الشارع الامر بقراءة القرآن كما يقرأ الناس وتقريرهم لاصحابهم على ذلك وهذا الامر في عدم علمية صدورها
عن النبي ص وقوعه للزيادة والنقصان فيه والاذعان بذلك والسكوت عن سواه او في بطريقة الاحتياط والاستدلال
على كون السبع من الله تعالى بما ورد في الاخبار ان القرآن نزل على سبعة احرف فهو لا يدل على المطلوب وقد ادعى بعض
الامة تواترها واختلفوا في معناه على ما يقرب من اربعين قولا وقال ابن الاثير في نهايته في الحديث نزل
القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف اراد بالحرف اللغة يعني على سبعة لغات من لغات العرب التي هي متفرقة
في القرآن فبعضه بلغة قريش وبعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة هوازن وبعضه بلغة اليمن والمعنى انه يكون في الحرف الواحد

سبعة اوجه على انه قد جاء في القرآن ما قرأ السبعة وعشرة كقوله مالك يوم الدين وعبد الطاغوت وما يعقلون
ذلك قال ابن مسعود اني لعلم ان القراءة فوجدتهم متقاربين فاقرؤا كما علمتم انما هو كقول احدكم هلم واقبل وتعال
واقبل وفيه اقول غير ذلك هذا احسنها انتهى كلامه وعن القاموس مثل ذلك مع ان الكليني روى عن الصادق ع بسند صحيح
عن الفضيل ابن يسار قال قلت للامام ع ان الناس يقولون ان القرآن نزل على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله
ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد فالمراد في تلك الاخبار ان اريد منه اللغات السبع او البطون السبعة او نحو ذلك مثل
ما روي عن امير المؤمنين ع انه قال ان الله تبارك وتعالى انزل القرآن على سبعة اقسام كل قسم منها كاف وشاف وهي
امر وزجر وترغيب وترهيب وجدل ومثل وقصص ومثله روى العامة عن النبي ص وكذلك ما رواه الكليني عن زرارة
عن الباقر ع قال ان القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة ويؤيده ما ذكر ان المراد
بالسبعة ليس القراءات السبع ما رواه فرات الكناسي عن الصادق ع حيث قال له حماد ان الاحاديث يكذب عنكم قال فقال
ان القرآن نزل على سبعة احرف وادنى ما للامام ان يفتي على سبعة وجوه ثم قال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير
حساب وما رواه ابن ابي جمهور عنه ع ان القرآن نزل على سبعة احرف لكل آية منها ظهر وبطن ولكل حرف حد ومطلع يعني ما يؤول اليه
اخرى ان للقرآن ظهرا وبطنا وبطنه بطن الى سبعة ابطن ثم روى في الفضل عن علي بن عبد الله الهاشمي عن ابيه عن آبائه
قال قال رسول الله ص اتاني آت من الله تعالى ان الله يامرك ان تقرأ القرآن على حرف واحد فقلت يا رب وسع على امتي
فقال ان الله يامرك ان تقرأ القرآن على سبعة احرف وهذه الرواية مع ضعف سندها لا تصلح غير واضحة الدلالة
على المطلوب وكيف كان فدعوى تواتر السبعة عن النبي ص محل كلام وقد ذكر السيد المتقدم ذكره في باب منع تواترها
انهم نصوا على انه كان لكل قارئ راويان يرويان قراءته نعم اتفق التواتر في الطبقات اللاحقة وايضا تواترها
عنهم كيف يفيد وهم عن آبائهم المخالفين استبدادا بآرائهم كما تقدم اسنادهم الى النبي ص ان ثبت فلا حجة فيه مع ان كتب
القراءة والتفاسير مشحونة من قولهم قرأ حفص كذا وعاصم كذا وفي قراءة علي ابن ابي طالب وابي البيت عليهم الصلاة والسلام
كذا الى ما قالوا في قراءة رسول الله ص كذا كما يظهر من الاختلاف المذكور في قراءة غير المغضوب عليهم والضالين

وهي اصل انهم يجعلون قراءة القرآن على قسمة قراءة المصحفين فكيف يكون القراءة السبع متواترة من الله
انتهى ما ذكره اقول يمكن ان يقال ان الراويين بالنقل كانا يرويان القراءة عن شيخهم على ان شيخهم كان يقرأ كذا
يقال ان الشيخ كان يجيز رواية القراءة من جملة القراءة المتواترة فيختص الراويين بالنقل انما هو لاجل اسناد الخبر
والترجيح بالرواية اصل القراءة حتى يستدل في منع حصول التواتر السبع ايضا باختلاف القراءة في ترك البسملة وقد نقل
متواترا قراءة كثير منهم ترك البسملة وان الناس مجبورون على الجهر بالصلوات تبركا كيف يكون بطلان التواتر
عن النبي ص وفيه تامل واما على ما بيناه عليه الاعتماد من كون ذلك تجويزا عن الائمة ع فيصح الجواب بمنع ذلك كما ورد الاخبار
المستفيضة من كون البسملة جزءا من السبعة اجماعهم عليه ثم ان الشهيد الثاني ره قال في شرح الدراية واعلم انه ليس المراد
ان كل ما ورد من هذه القراءات متواتر بل المراد انحصار المتواتر الآن فيما نقل من هذه القراءات فان بعضا نقل من
السبعة شاذ فضلا عن غيرهم كما حققه جماعة من اهل الشان والمعتبر القراءات بالتواتر من هذه القراءات وان تركب
بعضها في بعض ما لم يتربت بعضه على بعض آخر بحيث يعد مراعاته تمتنع آدم من ربه كلمات فانه لا يجوز الرفع
فيهما والا يبعد وان كان كل منهما متواترا بان يا خذ رفع آدم من غير قراءات ابن كثير ورفع كلمات من قراءته
فان ذلك لا يمنع ولا يمنع ذكره وكفلها زكريا بالتشديد مع الرفع او بالعكس وقد نقل ابن الجزري في النشر
عن اكثر القراء جواز ذلك ايضا وهو ما ذكرناه اما اتباع قراءة الواحد من العشرة في جميع الصور فغير واجب قطعا
بل لا يجوز فان الكل من عند الله نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين ص تخفيفا على الامة ورحمة منا على اهل
هذه الملة وانحصار القراءات فيما ذكر امر حادث غير معروف في زمن السابق بل كثير من الفضلاء انكروا ذلك
من الاصل الامر وتوهم ان المراد بالسبعة هي الاحرف التي ورد في النقل ان القرآن نزل عليها والامر ليس كذلك
فالاحرف القراءة بالتواتر انتهى قوله ره وانحصار القراءات الى آخره متشابه المقصود والاظهر انه ابتداء التحقيق يعني انها
في الصدر الاول لم تكن محصورة في السبع والعشر بل كانت ازيد من ذلك والكثير كثير منهم وذلك والحكم كثير منهم الشك
حتى لا يتوهم ان المراد في الصدر الاول انما هو هذا القدر كما يشير اليه ما نقلناه عن النهاية ثم ان ما توافقت فيه

القراءات فلا اشكال والمشهور في المختلفات التخيير لعدم المرجح ويشكل الامر فيما يختلف به الحكم في ظاهر اللفظ مثل يطهرن
ويطهرن فان ثبت مرجح كانت للتخفيف فيما فيعمل عليه وما يؤيد ما ذكرنا وقوع الخلاف في هذه الآية
والاستبين التخيير في العمل وقد الزمه العلامة في المشهور واجب القراءات ما قرأه عاصم من طريق ابي بكر بن عياش
وطريق ابي عمرو ابن العلاء فانهما اولى من قراءة الحمزة والكسائي لما فيهما من الادغام والاشمام وزيادة المد
وذلك كله تكلف ولو قرأ بالحجة بلا خلاف الثالث الاعمال بالشواذ لعدم ثبوت كونه قرآنا ووجب لعموم الامة
لانه كاخبار الاحاد يجوز العمل بها وهو مشكل لان اثبات السنة بخبر الواحد قام الدليل عليه بخلاف الكتاب وقد ادعى
كقراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات فهل ينزل منزلة الخبر لانها رواية ام لا لانها
لم تنقل خبرا والقرآن لا يثبت بالاحاد ويتفرع عليه وجوب التتابع في كفارة اليمين وعدمه لكن يثبت الحكم
عندنا من غير القرآن قد المقصد الثاني في السنة وهو قول المعصوم ع او فعله او تقريره والظاهر ان حكايته
الخبر ان رويت فيه خطبتان المطلب الاول في القول الحديث هو ما يحكى قول المعصوم ع او فعله
او تقريره والظاهر ان حكاية الحديث القدسي داخل في السنة وحكاية هذه الحكاية عنه ع داخل في الحديث
واما نفس حديث القدسي فهو خارج عن السنة والحديث والقرآن والفرق بينه وبين القرآن ان القرآن هو المنزل
للتحدي والاعجاز بخلاف الحديث القدسي وقد يعرف الحديث بانه قول المعصوم ع او حكاية قوله او فعله او تقريره
ليدخل فيه اصل الكلام المسموع عن المعصوم ع والاولى بقاعدة النقل هو عدم الدخول لكون كلامه ع الذي
اراد به الحذف حكايته فانه وان اخبر ونفس الكلام المسموع ع هو الذي يحكيه بالمشافهة من الحديث عما يسمعه
وقد ذهب اصحابنا بان ما لا ينتهي الى المعصوم ع ليس حديثا واما الى امته فاكتفوا فيه بالاشتهار الى حد الصحابة او التابعين
ايضا والكلام فيما يرد على التعريفات واصلاح طردها وعكسها يشغلنا عنه ما هو اهم فلنقتصر على ان الخبر
الخبر قد يطلق على ما يرادف الحديث كما هو مصطلح اصحاب الدراية وقد يطلق على ما يقابل الانشاء وقد عرف بتعريفين
الاول والثاني على الثاني فهو كلام لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه والمراد بالخارج هو الخارج عن مدلول اللفظ

وان كان

وان كان في الذهن ايضا خارج فشمل علمك وليس المراد بثبوته في جملة الاعيان الخارجية ليس في كونها امرا اعتباريا لا امرا مستقلا
موجودا وايضا الموجود الخارجي على ما ذكره بعض المحققين هو ما كان الخارج ظرف لوجوده لا لنفسه الا ترى ان الخارج ظرف
لنفس النسبة لا لوجودها فيقال زيد موجود في الخارج بمعنى ان وجود زيد في الخارج لا لنفسه واما حصول القيام لزيد مثلا
فليس لوجوده في الخارج بل لنفسه في الخارج فالحاصل ان الموجود الخارجي هو زيد لا وجوده والقيام لا حصوله لانه لو كان
للحصول وجود حتى يكونان موجودين خارجيين لزم التسلسل فيما لحصول القيام انه امر خارجي لا موجود خارجي لكن الوجود
زيد وبالجملة النسبة في الخبر ثابتة في الواقع سواء الفت الذهن من العالم لا ولا الالف فما ثبت نسبة الثبات
الذهني عليها والقي عنها ويوجد الحكم بنفس الكلام الالف فقولنا بعد ذلك استعمل على وضعه الحقيقي فلا بد ان يكون المبيع
واقعا في نفس الامر قبل هذا الكلام حتى يطابقه بخلاف بعد الالف فان البيع يوجد بهذا اللفظ ولا ينافي جواز التعليق
على شيء كما في الظهار مثل ان يقول رجل لامرأته ان كلمت فلانا فانت علي كظهر امي فان الظهار وان كان للتحليل
بمجرد النطق بل سمي معلقا بحصول الشرط ولكن الحكم الحاصل من هذا اللفظ انما يحصل به والاخبار له اصلا وهيئة حاصلة
من اثره وتاخيره عن الشرط غير مانع في حصوله به ومن هذا القبيل صيغة الاجارة مع تاخر زمان الاجارة عن الصيغة ومثله
الامر المعلق على شرط وقيل في تعريف الخبر انه كلام يحتمل الصدق والكذب وقيل التصديق والتكذيب وقد يعترض على الاول
بانه قال لاحد زوجاته من اخبرني بقدوم زيد فهو علي كظهر امي فاخبرت بقدومه يصدق انه كاذبة فيقع الظهار لصدق
الخبر وهو اشكال بان المتبادر في ذلك الارادة الخبر الصادق بل الصدق انما هو مدلول الخبر والكذب انما هو لازم عقلي وان علم
ان المراد مطلق الخبر فكذلك يتوجه ان تعريف الخبر بانه الكلام مع انهم عرفوا الصدق بانه الخبر عن الشيء على ما هو به يستلزم الدور
وقد يجاب عنه بان المراد بالخبر في تعريف الصدق هو مطلق الاعلام فلا دور واما ان المراد تعريف صدق الكلام لا الكلام
والصدق في تعريف الخبر هو صدق الكلام وان مثبت تعريف صدق الخبر فهو مطابقة الواقع ولا اشكال
وقد اختلفوا في تعريف صدق الخبر وكذبه على اقوال المشهور والاقوى ان الصدق هو مطابقة الواقع والكذب هو عدم
مطابقته للمتبادر والاجماع على ان اليهود اذا قالوا للاسلام حتى يحكم بصدقه واذا قالوا خلافه يحكم بكذبه ودعوى

النظام ومن تبعه الى ان الصدق مطابقة الاعتقاد المجزوم ان لم يطابق الواقع والكذب عدمها وان طابق الواقع
قول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق لها، فوق غير معتقد لذلك كذب والمراد بالاعتقاد
ما يعم الظن وهو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض عند المجوز والعلم وهو الحكم الذهني الجازم الثابت المطابق للواقع
الذي لا يزول بتشكيك السشك والجهل المركب وهو الحكم الجازم الغير المطابق سواء زال بتشكيك المشكك ام لا
والاعتقاد المشهور هو الحكم الذهني الجازم الذي يقبل التشكيك ثم ان اراد دام قبول التشكيك في الاعتقاد المشهور
العقول في بعض افراده فيشمل العلم والا فيخرج عنه العلم والا يقبل التشكيك من افراد الجهل المركب ويدخل فيه
الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي يقبل التشكيك وما قيل ان العلم هو الحكم الجازم الذي لا يقبل التشكيك
والاعتقاد المشهور ما يقبله وقسم الاعتقاد الى هذين والظن وهو مفوت الجهل المركب وما قيل في وجه ان الجهل
المركب يقبل التشكيك مطلقا بمعنى انه يمكن زواله باقامة البرهان فيرد عليه ان العلم ايضا ربما يقبل التشكيك
بالقوادح الشبهة فان قلت المراد من قبول التشكيك احتمال نفس الامر للخلاف لا مجرد حصول الشك للمجزوم فيرد عليه
ان الاعتقاد الجازم المشهور الذي يقبل التشكيك ربما يكون مطابقا للواقع ايضا وكيف كان فالمجزوم المعلوم والمظنون
والمجزوم بالاعتقاد المشهور صادق عند النظام بخلاف الموهوم يعني ذا دل الجزء على الطرف الذي هو مرجوح
عند المخبر فهو كاذب وكذا ما كان شكوكا عنده لعدم كونه مطابقا لاعتقاده وان كان بسبب انتفاء الاعتقاد
واحتج النظام بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فان الله حكم بكونهم كاذبين في قولهم انك لرسول الله
مع انه مطابق للواقع فاتصافه بالكذب انما يكون من جهة مخالفة اعتقادهم وأجيب عنه بوجوه احدها انهم كاذبون
في تسمية قولهم شهادة لانهم من صميم القلب كما يدل عليه تاكيد الكلام بانواع التاكيدات من ذكر كلمة
ان واللام والجملة الاسمية الا ترى ان هذا لا يبطل قوله لان دعوى المواطات وكون الشهادة من صميم القلب
مخالف لمعتقدهم ايضا فانا نقول انه غير مطابق للواقع ايضا فلم يثبت ان وصفه بالكذب لما ذكروه

ما ذكرنا

ما ذكرنا وثانيها انه راجع الى غير الاخبار كما يشهد به الجملة الصناعية وثالثها انه راجع الى الذم فانه يجوز
وهو كونهم عالمين بذلك معتقدين له ورابعها ان المنافقين قوم متسمون بالكذب وهو عادتهم و
سجيتهم فلا تقر شهادتهم ولا تعتمد عليهم فان الكذوب قد يصدق وخامسها انهم كاذبون في تسميته
شهادة لاشتراط مواطات القلب واللسان في مفهوم الشهادة وتوجيهه ان تسميتهم كانه اجاز ذلك شهادة بان
فحول التسمية الى الجزء والا فالتسمية الى الجزء والا فالتسمية ليس بجزء بالجميع اشتراط المواطات في مفهوم الشهادة وسادسها
انه على فرض تسليم رجوع التكذيب الى قولهم انك لرسول الله فالمراد انهم كاذبون في عقدهم الفاسد لانهم يعتقدون
ان هذا غير مطابق للواقع وسابعها انه راجع الى حلفهم على انهم لم يقولوا الا تنفقوا على من عند رسول الله ولم يقولوا
لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل وذهب الجاحظ الى ان الصدق مطابقة للواقع والاعتقاد والكذب
في لغتهما معا وان نهاك وسطه وحاصله ان الخبر لا مطابق للواقع اتم لا واحد منهما اما مع اعتقاد المطابقة
او اعتقاد عدمها او الشك او عدم الشعور والصدق هو المطابقة مع اعتقاد المطابقة والكذب هو الذي لا مع اعتقاد في اللغة
دلت البراهين وسائط بينهما واستدل على ثبوت الواسطة بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة فان الكفار حصروا
اخبار النبي صلى الله عليه وسلم في الافتراء وهو الكذب والاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو كما هو ظاهر مفهومه
ام والهمزة ولا بد ان يكون المراد من الثاني غير الكذب لاقتضاء الترديد مغايرة بعد غير الصدق لاعتقادهم عدمه
وعدم دلالة قولهم ام به جنة على ارادة ذلك فلا بد ان يكون نهاك وسطه يحمل عليها قولهم لانهم عقلاء من اهل
اللسان عارفون باللغة وكون الخبر صادقا في نفس الامر لا ينافي كونه واسطة بينهم على زعمهم الفاسد حيث اعتقدوا
ان هذا الخبر ليس من قسم الصدق ولا من قسم الكذب بل هو شيء ثالث وخطائهم في انه شيء ثالث لا ينفي صحة اطلاقهم
الخبر على شيء ثالث واطلاقهم الجنة على الاطلاق عليه واجيب بان الترديد بين الافتراء وعدم الافتراء هو الكذب على عالم
ولا على المجنون فهذا الترديد بين نوعي الكذب وتوجيهه ان القصد الى الخلاف في مفهوم الافتراء او هو المستلزم من الافتراء
المنسوبة الى فوات الارادات ولذا لكذا ذكروا في خيار المجلس المستفاد من قوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا ان التفارق

على غير الاختيار لا يوجب انقطاع الخيار بل لا يبعد اجراء ذلك في نفي الافعال فيقرر في عدم الافتراق ايضا بعدم
والاختيار ولو سلم عدم المدخلية للقصد في الموضوع له ولا من جهة الاستعمال فنقول ان الدليل الدال على ما اختاره
من مذهب الشيخ فحمله هنا على ارادة الفعل ولو كان مجازا جمعا بين الادلة وربما يجاب بانه ترديد بين الكذب
وما ليس بخبر فان الكلام الذي لا قصد معه ليس بخبر وفيه ان مدخلية القصد في كون الكلام جزما مما لا يمنع كونه
كلاما حتى وهو كما ترى واعلم ان هذه الآية على فرض التسليم دلالتها فانما يدل على ثبوت الواسطة لا على التحقيق مع الصدق
والكذب فان غاية ما يثبت من الآية اطلاق الكذب فيهما على ما خالف الواقع والاعتقاد بزعمهم واما انحصاره فيه
فلا واذا لم يثبت حقيقة الكذب فيهما فالصدق بطريق الاولى ثم على فرض التسليم اثبات الواسطة فانما تثبت
واسطة واحدة من الوسائط وهو الجزم على شعور الغير المطابق للواقع كما هو معتقدهم على ما فهمه العضدي وذكر شيخنا البهائي
ره ان الثابت بها ثلث وسائط الجزم لا على قصد وشعور ومع الشك في مطابقة الواقع ومع اعتقادها بان يكون في
زعمهم الفاسد ان الشك في الصدق لا يكون الا عن مجنون فكيف اعتقاد الصدق اقول ويتوجه ان الكفار يقولون
ان خبره ص مخالف للواقع جزما فان كان مع اخباره بنبوته يعتقد عدم المطابقة للواقع فهو كذب ولا ينافي طريقة
العقل وان كان يعتقد المطابقة للواقع او يشك في المطابقة وعدمها فهو مجنون يعني تشبيه بالمجنون حيث ان الشك
في المطابقة وعدم المطابقة لا يصدر عن عاقل ولا ينبغي ان يصدر مثله الا عن المجنون فضلا عن اعتقاد المطابقة
ويرد على ما ذكره لا يثبت الا واسطتين لانه لا يبقى حينئذ مجال لادخال ما لا قصد فيه ولا شعور في الكلام لان التشبيه
بالمجنون لا من جهة جنونه واختياره او من جهة مطلق تكلمه واخباره ولا يمكن الجمع بينهما في التشبيه فان جزءه ص امر واحد
وجزء يقتضي موجود في الخارج لا يقبل الا احد الاحتمالات لكونه لا على شعور العباد بالله او على اعتقاد المطابقة او مع
الشك ولا يجتمع احد الاحتمالات مع الآخر في الوجود فما يقال انه يقول لا على شعور كالمجنون او يقال انه يشك كما
كالمجنون او يعتقد المطابقة كالمجنون بل لا يمكن الجمع في الاخيرين ايضا لاستلزام الفرض وهو محال انه لا يمكن الجمع
في تشبيه الجزئي ذي الاعتقاد ولا على شعور فالتحقيق ان الآية لا يثبت الا الجزم لا على قصد وشعور والمراد التشبيه في طور

كلام المجنون

كلام المجنون وحاله او الجزم على اعتقاده مع عدم المطابقة للواقع لو اريد لم يتشبه بالكفار المجنون وحالاته ولا يبعد
ترجيح الاول لكونه اكد في سقوط الاعتبار صورة ومعنى والمقابلة بالافتراء الذي هو الكذب على الله على ما ذكره العضدي
اظهر ودافعة الحاجة فلا خط الشهيد الثاني في تمهيد القواعد حيث جعل مذهب الجاحظ ثلاثة ثالثها الاخبار بدون
الاعتقاد والظاهر ان المراد بالاعتقاد هو قاطعية ليدخل الشك ايضا ولذلك لم يلتفت اليه الجاعة ثم ان لي هنا
كلاما طالما قلم يلتفت اليه من قبلي وهذا انه اذا تامل فيما ذكره شيخنا البهائي ره من فروع هذه المسئلة في جواهر زينته فقال
وما يتفرع على كون صدق الخبر وكذبه مطابقته للواقع وعدمها لم لان المدعي لو قال بعد اقامة البينة كذب شهودي
فعلى المذهب المختار تسقط دعواه وكذا على مذهب الجاحظ وعلى مذهب النظام لا تسقط دعواه ولو قال لم يصدق
شهودي فان دعواه على المختار تسقط دون المذهبين الاخيرين وما يتفرع على هذا الخلاف ايضا ما لو قال الكفار ان
شهد فلان فهو صادق فعلى المذهب المختار رد مذهب الجاحظ هو اقرار كما هو مذكور في كتب الفروع لانه لو لم يكن ثم
ثابتا لم يكن صادقا ان شهدوا على مذهب النظام فليس اقرارا انتهى كلامه ره اقول الذي يظهر لي ان مناط الاقوال
الثلاثة في جواز وصف الخبر بالصدق والكذب والحكم عليه بانه صدق او كذب عند المحقق هو اعتقاد مطابقة الواقع
وعدمه فان النظام ايضا مراده من كون الصدق هو مطابقة الاعتقاد هو كون اعتقاده ان زيدا قائم ثابتا في الواقع
فالذي يصفه بالصدق هو ما يعتقد مطابقته للواقع وكذلك الجاحظ لا يصف به الا ما يعتقده كذلك الا انه فلما لم يكن
ظهر الواقع الا باعتقاد انه واقع فوصفهم بالصدق انما يكون بعد اعتقادهم المطابقة فالاعتقاد هو الاصل في حقيقة
في وصف الخبر بالصدق والكذب فان قلت ان الصدق والكذب امران نفس الامريان والخبر انما يتصف بالصدق والكذب
النفس الامريين لا ما لا يعتقد صدقه او كذبه فلو كان شيء مطابقا للواقع واعتقد احد عدمه وحكم بكذبه ثم
ظهر له فساد اعتقاده فيحكم بانه كان صادقا فلو نذر احد ان يعطي من اخبر بصدق شيئا فاعطاه لشخص اعتقد
في حقه الصدق لكنه كان في نفس الامر صادقا فيبر نذره اذا ظهر له بعد ذلك انه كان صادقا ولكن قلت
انما هو كذلك في نفس الامر انما هو في نفس الامر لا عندنا والذي يتغير في الوضوح هو ما عرفنا اتصافه به في نفس

ولو قال ان اخبر صدقا شهود كان لي عليك الف درهم وانتم
لم يكن ما يكذبوا فهو اقرار على المختار لا على مذهب النظام

الامر واعتقدناه وبرئ الناذر في الصورة المفروضة وعدمه في ملكها مع انه يجري ذلك في المذهبين الاخيرين
ايضا فانه اذا تغير الاعتقاد يحكم النظام ايضا بكذب المعتقد في ذلك الخبر وكذلك ايضا خالف الخبر الموافق للاعتقاد
عند النظام صدق ما دام كذلك واذا تبدل فيتصف بالكذب بمعنى ان ذلك الخبر كذب بشرط لانه صار كذبا الان
لا بمعنى يكون الخبر صدقا في وقت كذبا في وقت آخر في نفس الامر بل انما ذلك من جهة الاعتقاد ثم اعلم ان معنى
قولنا كتب فلان انه فعل هو كتابته في نفس الامر لا ما هو كتابته عنده فلا بد في الاسناد ومنه ملاحظة المسند والمسند اليه
بالكتابة وهو الواقع وبالكتابة امر مستقل ملحوظ في ذاته قبل الاسناد وغايته الامر انه يتقيد بادراك المدرك حضوره بمعنى ان
من يلاحظ نسبتها الى فلان يعرفها ويعلم انها كتابته ثم يسندها الى فلان اذا عرف زيدا وتأملت فيما ذكرنا
تعلم انه لا يحصل للتعريفات التي ذكرها لان قول المدعي كذب بشهود معناه كذب بشهود في الواقع لا في اعتقاد الشهود
يعني قالوا قولا كاذبا في الواقع على اي قول كان من الاقوال الثلاثة وهو يستلزم بطلان حقه على الاقوال الثلاثة
فان كل واحد منها يعتبر فيه اعتقاد مطابقته للواقع وعدمه كما بينا ولا يحصل منه القول المدعي كذب بشهود هو انه اعتقد
عدم مطابقته للواقع على ما بينا لك سابقا وهو اقرار ببطلان حقه فان الاقرار كيف تابع للاعتقاد وكلام الله
فهو حقيقة وان لم يعتقده وليس معنى كذبوا انهم اخبروا بغير علم واعتقاد فان زيدا مع قولنا كذبوا في اعتقادهم
بانهم اخبروا بغير علم قالوا قولا في الواقع لمعتقدهم واذا صح هذا المضمون فهو كما ذكره لا يستلزم سقوط الحق ولكن ليس هذا
الشهود كما ذكره المص فيه بل يعتبر معها على لفظ الكذب المطلق وبالجملة كما ان نفس الخبر اذا تغير كذب معناه على مذهب النظام ان خبر غير موافق للاعتقاد
لا غير ايضا فكذلك غيره ممن وصف ذلك الخبر بالصدق والكذب على هذا المذهب لا بد ان يريد انه غير موافق للاعتقاد وح فهو اقرار
بعدم ثبوته في الواقع كما مر لكن صحيح هذا المذهب ان الخبر كما ذكره هو كلام كان له خارج يطابقه ام لم يطابق
والمراد بالخارج هو خارج الحد لا ول وان كان في الذهن كما اشرنا ولا ريب ان العبارة التي هو خارج المدلول هو الذهن
مكتوب في اللوح المحفوظ اما يدركه المدرك في زعمه انه هو ذلك المكتوب فهذا هو الاعتقاد وان لم يكن مطابقا للمكتوب
في الواقع فحقيقة مذهب الشافي الصدق هو كون مطابقة الكلام والعبارة الذهنية لما حصل منه كما هو مكتوب في اللوح

المحفوظ من حيث هو مكتوب هناك وان اخطأ ما وصف به فهم المطابقة واعتقاده في نفس الامر وحقيقة النظام
هو مطابقته لما يعتقده المدرك انه كذلك في اللوح المحفوظ من حيث اعتقاده ذلك فوصف الخبر بالصدق والكذب
على كل المذاهب يلاحظ بالنسبة الى الخبر من حيث هو خبر لا من حيث صدوره عن المخبر فاذا قال احد زيد قائم والمفروض في حيث
اللوح قيام زيد وكان اعتقاد المخبر عدم القيام يعني يعتقد ان ما في اللوح هو عدم القيام فقوله زيد قائم عند المخبر
كذب لانه خالف معتقده واما غير المخبر ممن يسمع هذا الكلام ويعتقد قيام زيد فهو صدق عنده على مذهب النظام
ايضا لكونه موافقا لاعتقاده وهكذا فالخبر عند النظام ايضا لا بد ان يتصف بالصدق والكذب مطابقا فان الخبر
هو نفس الكلام الموصوف لا الكلام مع اتصافه بكونه صادرا عن المخبر فما يتوهم ان مذهب النظام في الصدق والكذب
اعتقاد المخبر فقط فذلك يستلزم ان يكون مذهبه عدم اتصاف الخبر بالنسبة الى المعتقد غير المخبر بالصدق والكذب وهو خلاف
وهو واه جدا لان الخبر نفس الكلام لا من حيث انه صادر عن المخبر ولا بد له من خارج واعتقادي على مذهبه او كيف
يجوز الاعتقاد ولا بد ان يكون مراد النظام من المخبر في قوله صدق الخبر هو مطابقة الاعتقاد الخبر هو مطلق من يلاحظ
الخبر لا نفس من تكلم به واخبر به فقط والذي اوجب التعبير بهذه العبارة في مذهب النظام وايقع التوهم في الوهم
هو الاستدلال بقوله تعالى انهم كاذبون حيث ان الوصف بالكذب جعله الله تعالى مع ان علة تعالى من لا اعتقاده
فوصف الله تعالى هذا الخبر بالكذب لا جل مخالفته لاعتقاد المخبرين ويدفعه ان ذلك الاستدلال لا بد
ان يكون بالنظر الى اعتقاد المخبرين يعني انهم كاذبون بالنظر الى اعتقادهم انهم موصوفون بالكذب عند انفسهم
وفي اعتقادهم وبالنظر الى ملاحظة مخالفته الى المعتقد لا انه كذب عند غيرهم ايضا ممن لم يعتقد ذلك
والا يلزم ان يجعل اتصاف الخبر بكونه صدقا وكذبا بالنظر الى ملاحظة حال المخبر فقط ولم يكن بالذات متصفا
بصدق او كذب في حال من الاحوال وهذا لا يتوهم ان ما ذكرناه هو ما ذكره في الجواب فمع الاستدلال بالآية لو تسليم رجوع
الكذب الى قولهم انك لرسول الله بان المراد انهم كاذبون بزعمهم فانه من آخر وحاصله انهم يزعمون ويعتقدون
ان هذا الكذب لمخالفته للواقع لا انهم كاذبون لاجل مخالفته لمعتقدهم والحاصل ان مذهب النظام لا بد ان يكون

الصدق والكذب هما مطابقة الخبر لاعتقاد من يطلع على الخبر ويلاحظه سواء كان مخبر الخبر او غيره والاستدلال
بالاية بتقريب ان الله تعالى اطلق الكذب على مثل ذلك فان الشهود وابه كذب لكونه مخالفا لاعتقادهم
والجواب عنه منع رجوع قوله تعالى كاذبون الى نفس الخبر او لا منع كونه لاجل مخالفته لمعتقدهم بل لما بينا
وعلى جميع ما ذكرنا يظهر جواب آخر عن استدلال النظام غير ما ذكرنا سابقا وهو ان ذلك ح تقييد لاطلاق
الاية وخلاف ظاهرها فلا بد من حملها على احد الوجوه المتقدمة لئلا يلزم ذلك وان كان لا بد من التقييد
فتقييده بما ذكروه في جوابه على النهج الذي قررناه هو انسب ثم ان ما ذكرنا تقدر على معرفة بطلان سائر
الفروع التي ذكرها وهو وافقه السيد ره في تمهيد القواعد في ذكر فروع الامر لكنه لم ينقل فيه مذهب النظام
بل اكتفى بنقل مذهب الشيخ ومذهب الجاحظ كالعلامة في التهذيب ثم قال اذا عرفت ذلك فمن فروع القاعدة
ما لو قال ان شهد شاهدان بن على كذا فهما صادقان فانه يعرفه الان على القولين هما جميعا لانا قررنا
ان الصدق هو المطابق للواقع واذا كان مطابقا على تقدير الشهادة لزم ان يكون ذلك عليه لانه يصدق
كلما لم يكن ذلك عليه على تقدير الشهادة لم يكونا صادقين لكنه قد حكم بصدقهما على تقدير ما فيكون ذلك
عليه الان ومثله لو قال ان شهد على شاهدان الى اخره اقول ان اراد انه يثبت الحق على المذهبين فهو من
مذهب النظام فيه ما مر بل هنا اوضح لظهور ان هذا القائل ليس مجرد ان يخبره عن امر هو مطابق
لاعتقاده فقط وان هذا الاحتمال في غاية البعد من هذا الاطلاق في هذا المثال وان كان القائل على مذهب
النظام لكن وان اراد نفس تعريف المسئلة على منع الصدق على المذهبين ففيه نظر آخر لا دخل له بالنحو
فيه او هو منع استلزام ذلك ثبوت الحق بل الحق خلافه وفاقا للمتاخرين وتفصيله في كتب الفروع ثم ان السيد
قال في آخر كلامه وهذه المسئلة لفظية لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع والظاهر انه اراد من كون المسئلة
لفظية هو كون الخلاف في تفسير اللفظ لا في نفس النزاع اللفظي كما يظهر من التفتازاني ايضا ولكن
يمكن ان يكون مراده من عدم النفع هو ما ذكرنا لا ما ذكره التفتازاني فانه قال في شرح هذا الكلام المسئلة

لفظية

لفظية اي لغوية لا تتعلق بعلم الاصول كثيرا فتدبر اذ المقصود تحقيق النزاع الذي وضع لفظ الصدق والكذب بازائه
وليس المراد نزاع لفظي يتعلق بالاصطلاح على ما يشعر به كلام الامدي لانه قال بعد النقل عن منهاج العلوم ونهج
وفيما ذكره تامل اذ كون المسئلة لغوية لا يوجب عدم تعلقها بعلم الاصول ولا يوجب عدم النفع بسبب كونه غير متعلق
بمسائل الاصول ولا ريب ان كثيرا من الاصولية من المسائل اللغوية كالنزاع في ان صيغة افعل للوجوب او لا وكذا صيغة
لا تفعل للحرمة ام لا وان الجمع المحلى باللام يفيد العموم ام لا وكذا المفرد المحلى وهكذا فان قيل نعم وكذلك فرقا
ان ما بحث عنه في علم الاصول من هذه المسائل هو ما كان بمنزلة الكبرى لانتاج المسائل الفرعية كالنزاع في الاوضاع
اللغوية كصيغة افعل والمشتق والجمع المحلى وامثال ذلك مركبا كان او مفردا وقيل ان الغير المتعلق للعام مثل صيغة
ام لا في مثل بعتك هذا بدرهم وقيل ان الغير الذي سبقه مضاف ومضاف اليه مثل له على الف درهم الا نصفه هل يرجع
الى الاقرب او الابعد مع امكانهما فيتفرع عليه استثناء نصف الدرهم او نصفه ماة بل وبعض الاوضاع المادية
ايضا من جهة العموم والخصوص وغيرهما كالنزاع في كلمة كل انه للعموم ام لا وكذلك من وما وانهما لذوي العقول او لغيرهم
بل في اصل مسمى اللفظ فما حصل فيه تغير الاصطلاح كالنزاع في ان الصلوة والصوم معناهما الاركان المخصوصة ام لا
او في ثبوت الحقيقة الشرعية وغيرها بل وكثير من القواعد المذكورة في علم العربية مثل معاني الحروف كالباء ومن والى
وغير ذلك وبالجملة ما يتعلق بمعرفة حال استخراج الاحكام الشرعية بان ينازع في ان اللفظ هل يفيد ذلك الحكم
ام هذا الحكم كصيغة الامر والنهي او هل يفيد عموم الحكم او خصوصه وهل يفيد اخراجه عن الحكم ام لا الالفاظ العام والخاص
وكل ما يتعلق بالموضوعات التي تصرح عن الشارع في اوضاع الالفاظ ليحمل على معانيها الشرعية اصطلاحهم ام لا وهكذا
ولا يخفى في علم الاصول عن سائر الاوضاع المادية مثل ان الصعيد هو التراب او وجه الارض وهل الانفحة هو الكرش
او الشيء الاخر الذي تحمل فيه في اللبن وهكذا ولا ريب ان الصدق والكذب من قبيل الصعيد والانفحة من قبيل صيغة افعل
وامثالها ولا من باب الصلوة والصوم وامثالهما لعدم تجدد اصطلاح فيهما كما ان ما ذكره التفتازاني ايضا
ولكن يرى ان الاصوليين يبحثون عن منع الجزء والاثنين والامر والنهي وامثالهما لا يترتب عليها

قيل تعرف ان ح صح

لاجل اتحاد بحث الاصطلاح او دعوى جزئية وتغاير العرف واللغة فيهما ولما كان معرفة امثال المذكورات مما
يتوقف عليه معرفة الاحكام الشرعية وطريق استنباطها ولذلك يبحث عنها في علم الاصول لكنك ما يتوقف
معرفة المذكورات عليها فاذا كان لفظ مستعملا في تعريف المذكورات وكان مختلفا فيه في اللغة فلا يتم معرفة
المذكورات التي يتحقق معنى ذلك اللفظ فلفظ الصدق والكذب مما يتوقف عليه معرفة الجزء ولا يتم البحث
عن حال الجزء ولا تميز حقيقته الا بعد معرفتها فليس حالها مثل حال الصعيد والا نقضه فاتحقق ان البحث في هذين اللفظين
من هذه الجهة لا من حيث تغير الاصطلاح كما نقل عن الآمدي ولا انه مخل الكلام في المعنى اللغوي حتى لا يكون له
تعلق بمباحث الاصول فيبقى الكلام في ان البحث في تغير اللفظ والخلاف في معناهما هل هو نزاع لفظي بالمعنى المتقدم
او نزاع حقيقي وقد عرفت الوجه فان الظاهر انه ليس بلفظي لكن الثمرة فيه يعتد بها ثم ان كلام المصنف لا كان في
آخر البحث مقابلا لما ذكر لانه ذكر المذاهب الثلاثة ثم قال والذي يحسم النزاع الاجماع على ان اليهود اذا قال
الاسلام حق حكمنا بصدقه واذا قال خلافه حكمنا بكذبه وهذه المسئلة لفظية لا كبير الاطناب فيها كثير نفع
فيمكن تنزيل ما ذكره من كون المسئلة لفظية لا ما ذكرناه لما كلام غيره فلا يمكن تنزيله على ذلك بل مراده ان
النزاع في ثبوت الواسطة لفظي منهم السيد عميد الدين في شرح التهذيب بل هو الظاهر من ابن الحاجب
حيث عقد المسئلة ببيان حصر الحبس في التعيين ونقل القول بالواسطة من الخط وقال في آخر كلامه وهي لفظية
ومرجع الغير المسئلة المعقودة ونقله الفاضل الجواد في شرح الزبدة كيف ونظر فيه قال بعد نقل قول الخط باثبات
الواسطة وردوه واعلم ان النزاع في هذه المسئلة كما للفظي فانا نقطع ان كل خبر فاما مطابق للمخبر عنه او لا فان
اكتفى في الصدق بالمطابقة كيف كان الكذب بعدم المطابقة كيف كان وجب القطع بانه لا واسطة فان اعتبر العلم
بالمطابقة كيف في الصدق والعلم بعدمه في الكذب يثبت الواسطة بالضرورة وهو الخبر الذي لا يعلم فيه المطابقة
وجهها كذلك فيه نظر يعلم بادنى ملاحظة انتهى اقول وجه النظر ان النزاع في اثبات الواسطة بعينه هو النزاع في معنى
الصدق والكذب وليس شيئا خارجا عنه حتى يتفرع عليه ويصير النزاع لفظيا فلذلك عدل المصنف كما هو ظاهر

عبارة

عبارة ابن الحاجب وفسر اللفظي بما هو خلاف المشهور وقال انه ليس فيه كثير نفع لو النزاع اللفظي المصطلح
لا نفع فيه اصلا الا انه قليل النفع فاخذ بجامع المسئلة وتوابعها ولوازمها وقطع الامالي لنزاعه وجعله
نقل الخلاف بمعنى الصدق والكذب وقال انه خلاف لغو قليل الفائدة قوله لا كبير الاطناب فيها كثير نفع حقه
تقييدية لا توضيحية ولو كان الفرع الذي ذكره شيخنا البهائي كما ذكره كان فيه نفع كثير فتامل في اطراف
هذا الكلام ومعانيه وتعمق النظر في غاية مقاصده ومبانيه ولا تنظر الى تفرق به كما كثر مقاصد الكتاب
ولا تلتفت اليه بعين الحقارة ولعين العتاب ثم بعد ذلك فاما قيولا ولما اصلا ولما عفوا والله الموفق للصواب
المعتبر في الاتصاف بالصدق والكذب هو ما يفهم من الكلام على ما هو المراد
منه فلو قال رأيت حمارا واراد منه البليد جزما من البشر فهو متصف بالكذب وان لم يكن المراد خلاف الواقع
وكذا لو اراد رأيت زيدا واعتقد انه عمرو وقال رأيت رجلا فهو صادق لان المفهوم من اللفظ مطابق للواقع بل والاعتقاد
ايضا وان لم يكن معتقده في شخص الرجل موافقا للواقع فهو على مذهب الخاطئ ايضا صدق والمعتبر مطابقة الواقع
هو مطابقة واقعه وان كان مخالفا لنفس الامر ونظيره ما اشرنا اليه في العدالة فان اعتقاد كونه عدلا في نفس الامر
يكفي في اتصافه بالعدالة نعم ذلك الاتصاف دائر مدار عدم ظهور الفساد ثم يتبدل الثاني الشق ان الصدق والكذب
من خواص النسبة الخبرية دون التقييدية مثل ان زيدا الفاضل وغلام زيد وقيل بعدم الفرق بينهما في ذلك لان النسبة
التقييدية ايضا اما مطابق للواقع او غير مطابق فيما زيدا الفاضل ان صادق ويا زيد الفرس كاذب ويا زيد الفاضل
محتمل والتحقيق على ما ذكره بعض المحققين ان النسبة الذهنية في المركبات الخبرية لشيء من حيث هي هي هو وقوع النسبة
اخرى خارجية عنها ولذلك اهملت عند العقل مطابقتها ولا مطابقتها واما النسبة الذهنية في المركبات التقييدية
فلا شك انها من حيث هي هي هو وقوع نسبة اخرى خبرية بيان ذلك انك اذا قلت زيد فاضل فقد اعتبرت
بينهما نسبة ذهنية لا يتقدم تلك النسبة الخارجية استقلالا عقليا فان كانت النسبة الخارجية المعتبرة جارية
كانت الاولى صادقة والا فكاذبة واذا لاحظ العقل تلك النسبة الذهنية من حيث هي هي جزءا كلا الامرين

على السواء وهو معنى الاحتمال واما اذا قلت يا زيد الفاضل فقد اعتبرت مطابقته ذهنية على وجه لا يشعر من حيث
هي هي بان الفضل ثابت له في الواقع بل من حيث ان فيها اشارة الى معنى قولك زيد فاضل اذ المتبادر الى
الافهام ان الايصاف يشعر الا بما هو ثابت له في الواقع في العبارة الخبرية يشعر من حيث هي هي بما يوصف باعتباره
بالمطابقة مطابقة الى الصدق والكذب هي من حيث هي محتملة لهما والتقييدية فانها تشعر الى النسبة
جزئية والالتفاتية لتلزم جزئية معنيهما بذلك الاعتبار يحتملان الصدق والكذب واما بحسب معنى مهما فلا يصح
ان يحتمل هو المشترك من كون الاحتمال من خواص الخبر انتهى ويمكن ان يكون المراد بالاختصاص هو الاطلاق العرفي
حقيقة يعني انهم لا يصفون بالصدق والكذب فمن نذر لمن قال صدقا وردها وقال احد يا زيد الفاضل لا يشر
النذر باعطائه وان وافق فضله في الواقع كما لتحقيقه اصل الحقيقة الخبر ينقسم الى ما هو معلوم الصدق
حقيقة ضرورة ونظرا او معلوم الكذب وما يعلم كذبه وصدقه وهو ما يظن صدقه او كذبه او تيسا وبان فهذه
اقسام ستة فالاول اما ضروري بنفسه كبعض المتواترات او بغيره كقولنا الواحد نصف الاثنين فان ضرورية الخبر
من حيث انه خبر بل المطابقة الخبر لما هو كذلك في نفس الامر ضرورة والثاني مثل حدث الله والمعصومين والخبر الموافق
للنظر الصحيح والثالث هو الخبر الذي علم مخالفته للواقع والرابع مثل الخبر العدل الواحد والخامس مثل خبر الكذب والسادس
مثل خبر مجهول الحال ثم ينقسم الخبر باعتبار آخر الى متواتر وآحاد اما المتواتر فعرفه الاكثرون بانه خبر جماعة
يفيد بنفسه القطع بصدقه وذكروا ان التقييد بنفسه ليخرج خبر جماعة علم صدقهم لا بنفس الخبر اما بالقرائن
الدالة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة من الامور الخارجية كما سيجيء في الخبر المحفوف بالقرائن واما بغير القرائن كالعلم
بالخبر ضرورة او نظرا ومرادهم بالقرائن التي لا ينفك عنها الخبر عادة ما هو يتعلق بكمال الخبر ككونه موجودا بالصدق
وعدمه والسامع ككونه خاليا الذهن وعدمه والمخبر عنه ككونه قريبا الى الوقوع وعدمه ونفس الخبر كالتثبيت
المقارنة له الدالة على الوقوع وعدمه فقد يختلف الحال باختلاف الامور المذكورة اقول اذ ذكروه بانهم
اشترطوا في التواتر تعدد المخبرين وكثرتهم الى حد يؤمن معه تواطئهم على الكذب عادة ولا ريب ان تفسير

ذلك

ذلك ان يكون للكثرة مدخلية في حصول العلم بحيث لو لم تكن لم يحصل العلم وقد يتوهم ان التقييد بنفسه احتراز عما يحصل العلم
من القرائن الخارجية عن لوازم الخبر من الامور المتقدمة ينتقض بانه اذا حصل العلم بسبب خبر جماعة خاصة من غير خصوصيات
الخبر يكون متواترا مطلقا سيما مع ملاحظة ما يذكر وفيه في نفي تعين العدد وان المدار بالحصول منه العلم وهو يختلف باختلاف
المواقع فلا ينتقض باذكر اعتبار الكثرة فيه فعلى هذا لو اخبر ثلثة بواقعة وحصل العلم بها من جهة خصوص الواقعة ومن جهة صدق
المخبرين وخلوهم عن الكذب من الشبهة يلزم ان يكون هذا متواترا مع ان الظاهر انهم لا يقولون به الى حصل ان تمام الكثرة
امر زائد على اعتبار كون المخبرين جماعة فالمعتبر هو الجماعة الكثيرة لا مطلق الجماعة فالتعريف على ما ذكره غير مطرد ولو لم يكن
مدخلية مقال المخبرين والسامعين ونفس الخبر في حصول العلم فلا بد ان يعتبرها في حصول العلم بالكثرة فالاولى ان يقال انه خبر جماعة
تؤمن تواطئهم على الكذب عادة وان كان للوازم الخبر مدخلية في افادة ذلك الكثرة العلم ثم ان الحق امكان تحقق
خبر المتواتر وحصول العلم به وقد خالف في ذلك الشيعة والبراهمة وهما طائفتان من اهل الهند ولهما عقيدة
الاوثان وقائلة بالتناسخ والثانية من الملاحدة على زعمهم وكلاهما نافيتان للاديان والنبوات ويعتقدون صحة المنع
بما لو كان الخبر غير ما مضى لا لوجود لنا الجزم بوجود البلدان النائية كالهند والصين والامم الخالية كقوم فرعون
وموسى ضرورة من حين التشكيك كالجزم بالمشاهدات وللشيعة شبهة واهية مثل انهم قالوا اولا كاجتماع الكثير
على كل طعام واحد وهو صح عادة وغير معلوم انه مدفوع بوقوعه كما ذكرنا فيكون مع الفارق لوجود الداعي فيما نحن فيه
دون ما ذكروا وثانيا انه لو حصل العلم به لزم اجتماع النقيضين لتواتر نقيضه ايضا وفيه ان مدعى الفرض حصول العلم
العلم به لحصل مما نقله اليهودي والنصارى عن نبيهم بانه لا نبي بعده فيبطل دين محمد صلى الله عليه وفيه منع تحقق التواتر
فيما ذكروه لاشتراط تساوي الواسطة في افادة العلم بالكثرة وبحيث التفرق استاصل اليهود فلم يبق بينهم عدد
التواتر وكذلك النصارى في اول الامر لم يكونوا عدد التواتر مع ان عدم العلم بتساوي الطبقات يكفي في المنع
ولا يكفي اثبات العدم واعلم ان هنا دقيقة لا بد ان ينبه عليها وهو انه قد يشتبه ما يحصل العلم فيه بسبب التسامع
والتظافر وعدم وجود المخالف بالتواتر مثل علمنا بالهند والصين ورستم وحاتم ليس من جهة التواتر

لانا لم نسمع الا من اخبر عنها وهم لم يرووا لنا عن سلفهم ذلك اصلا فضلا عن عدد يحصل به التواتر وهكذا اذا لك
وان لم يستلزم عدم حصول التواتر في نفس الامر لجواز ان يحصل من جهة بل الظاهر انه من جهة ان اهل العصر طبقة
مجمعون على ذلك اما بالتصريح او بظهور ان سكوتهم مبني على عدم الطبان وهذا النقل لكثرة تداول ما ذكر على الالسنة وعدم
وجود مخالف في ذلك العصر ولا نقل عن من سلف في غيره يفيد القطع بحجة وذلك نظير الاجماع على المسئلة وليس
ذلك من باب التواتر فالظاهر ان وجود البلاد النائية والائمة الخالية انما هي هذا الباب لا من باب التواتر بل الامر
يحصل لنا من باب التواتر في هذا العصر ليس من باب تلك الاشلة والمثال المناسب لهذا العصر ما نقل زلزلة وقعت
في بلد فتكاثر الواردون الشاهدون لذلك وتظافروا في الاخبار حتى حصل القطع فمنع هذا فاجتماع اليهود
والنصارى على الجزم على ملتهم ليس من احد القبيلين اما التواتر فلعدم العلم بتساوي الطبقات بل العلم بالعدم كما
ذكرنا واما الاجماع فلوجود المخالفة من المسلمين وغيرهم فلا تغفل فان اكثر الاشلة التي يذكرون في هذا الباب من باب الظنيات
لا الاول وكم فرق بينهما وابعد ان الكذب يجوز على كل واحد من الاحاد فيجوز على الجميع لانه عبارة عن الاحاد وفيه
منع اتحاد حكم المجموع مع الاحاد فان العسكر يفتح البلاد ويظفر ولا يتمشى ذلك من كل واحد والعشرة من حكمها ان
الوحدة جزئها بخلاف الواحد فلا يلزم من حصول العلم من اخبار الجميع لسبب التعاضد والتقوي حصوله من كل واحد
وذكروا غير ذلك ايضا في الشبهة الواهية الظاهرة الدفع مع انها تشكيكات في مقابلة الضرورة فلا تستحق الجواب
كالشبهة السوفسطائية المنكرين للحسيات فان غاية مراتب الجواب الضرورة وهم ينكرونها ولهم شبهتان
آخرتان انما نزدان على من ق بان العلم الحاصل من التواتر ضروري وهو انه لو حصل العلم به بالضرورة لما فرقنا
بينه وبين سائر الضروريات واللازم باطل لانا نفرق بين وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين وانه لو كان
ضروريا لما اختلف فيه ذلكم من لون وفيهما لا يرد ان الاعلى القول بكون العلم به ضروريا لا مطلقا انه يرد
قبل الاول ان الفرق انما هو من جهة تفاوت الضروريات في حصول العلم من جهة كثرة الممارسة ببعضها دون بعض
وعلى الثاني ان الضرورة لا تستلزم عدم المخالف كالبديهي عند السوفسطائية وانما هو من جهة نبهت وغفلة

تنبيهات

تنبيهات الاول انهم اختلفوا في كيفية العلم الحاصل بالتواتر فالشافعية انه ضروري وفي الكعبي وابي الحسين والجويني
والامام الرازي انه نظري وعن الغزالي الميل الى الواسطة وذهب السيد الى التوقف في موضع والى التفصيل في موضع آخر
وارتضاه الشيخ في العدة والاقرب عندي القول بالتفصيل حيث انه بانه لو كان نظريا لتوقف على توسط المقدمتين
واللازم منتف لانا نعلم علما قطعيا بالمتواترات مثل وجود مكة ونجد وغيرهما مع انتفاء ذلك وكيف يكون نظريا
لما حصل لي لا قدرة له على النظر كالعوام والصبيان وكيف يلزم ان لا يعلم من ترك النظر عمدا وقصدا اذ كل عالم بالضرورة
فان العالم به كذلك لغفلة او لالتفات كاتم طالب ولكن لا يكذب انفسنا طالبين وجود مكة ويمكن دفع الاول بانا نمنع عدم
الاحتياج الى توسط المقدمتين في المتواترات مطلقا نعم نسلم انه يحصل القطع من جهة التواتر اضطرارا فان المتواترات
على قسمين قسم منها ما يحصل بعد حصول امور ويدعا اضطرارا وبدون الكتب كالشهادات وغزوات الدين ووجود مكة
ونجد وامثال ذلك ومنها ما هو مسبوق بالكتب كالمسائل العلمية التي لا بد ان يحصل التتبع فيها من جهة ملاحظة الكتب
وملاقات اهل العلم والاستماع منهم اصولية كانت او فروعية ولا ريب ان التتبع او اتى به يحتاج في حصول
الرجحان في النظر لا حيث يتوقف التتبع على حصول العلم فيلاحظ ح المقدمات من كون هذه الاخبار مسموعة
ومنوطة بالحس وان هؤلاء الجماعات الكثيرين لا يتواطئون على الكذب ثم يحصل له القطع بمضمونها فهذا
متواتر نظري ومن علامات النظري ان يجد حصول العلم ايضا اذا ذهل عن المقدمتين حتى يزول القطع
ويحتاج الى مراجعة المقدمات وهو حاصل في كثير من المتواترات بخلاف الضروري فالفرق ان كان كيف لا يحتاج
عن المقدمات لكنها لا يحتاج الى المراجعة اليها والاعتماد عليها ما دام ضروريا فان كان مراد المشهور هذا لك
فمرحبا بالوفاق وان كان مرادهم ان كل متواتر لا يحتاج الى النظر مطلقا فهو مكابرة والى ما ذكرنا ينظر كلام سيدنا
المرتضى عليه الرحمة حيث قال ان اخبار البلدان والوقائع والملوك والحجة النبي ص ومعاذيره وما يجري هذا المجرى
يجوز ان يكون العلم بها ضرورة عن فعل الله تعالى ويجوز ان يكون مكتسبة من افعال الله تعالى العباد واما عدا ذلك
فعلم العلم بمعجزات النبي ص وكثير من احكام الشريعة والفقه الحاصل عن الائمة ع فنقطع على انه مستدل عليه وانها

هو المفصل الذي اشار اليه وارتضاه الشيخ في العدة والظاهر ان القول بالتوقف المنسوب اليه ايضا انما هو في القسم
الاول من الضروريات وهو التوقف الكشفي والتامل في ان العلم هل يحصل بكمال الله تعالى اضطرارا من حيث ان العبد
بعد حصول المقدمات وحصل من جهة تركيب العبد والتامل في المقدمات من كون الجزء عدد امتنع كذبهم وانهم اخبروا
عن حس وان لم يكن متفطنا بها حين حصول العلم اذ يصدق ح ان العلم ناش عن الكسب وان لم يتفطن بالمكتسب عنه
حين العلم اذ لا فرق في المعلومات الموصلة الى المطلوب التي كانت حاصلة بالعلم الجملي او التفصيلي فان من اسس اساسا
واصل اصلا وقاعدة تتفرع عليه فروع كثيرة فقد اكتسب في ذالك كلما ترتب عنده نتيجة عنده على ما اصله بسبب علمه
به اجمالا يصدق انه من كسباته وان احتمل ايضا ان يكون مع ذالك الملقا بالعلم في روعه بفضل الله ومجيبا شاذة
عقيب اجتهاد بعد العدد من الجزء وما ذكرنا ظاهر ان المتواترات بعد العلم بالتواتر ايضا يمكن ان يكون نظريا فضلا
عن ابتداء الامر واما الدليل الثاني فهو ان العوام والصبيان ايضا لهم معلومات نظرية بالضرورة وانهم يستفيدون
ذالك من المقدمات وتترتب في نظرهم مقدمات الدليل ويحصل لهم النتيجة لكنهم لا يتفطنون بها من حيث كل
المقدمات العادية لا يشكل فيها ولا دقة بحيث لم يحصل للعوام والصبيان بل دار العالم وباسا عيش بني آدم غالبا
المقدمات العادية التي يفهمها اكثر العقلاء والا فلا يجد احدا من غير العلماء والاذكياء يعلم خبره من نفسه وخبره
من شره مع ان ذالك مبني على قاعدة ادراك الحسن والقبح العقليين ولزوم الاجتناب عن المضار وحسن ارتكاب المنافع
والنظري هو ما كان العلم به موقوفا على المقدمين لا بالعلم بها ويظهر مما ذكرنا الجواب عن الدليل الثالث
فلا يعتد واضح القائلون بكونه نظريا بانه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمات والتالي باطل لانه
يتوقف على العلم بان المخبر عنه محسوس وان هذه الجماعة لا يتواطئون على الكذب ويجب بمنع التوقف على ذالك
اذ العلم بالصدق ضروري حاصل بالعادة ووجود صورة الترتيب للمقدمتين لا يستلزم الاحتياج اليه على ان
مثل ذالك موجود في كل ضروري فان قولنا الكل اعظم من الجزء يمكن ان يقال ان الكل مشتمل على جزء آخر غيره
وما هو كذلك اعظم وما ذكرنا من بيان التفصيل يعرف حقيقة الحال وان الحق هو التفصيل واما ما ذهب اليه الغزالي فالذي نقل عنه

في كتابه

في كتابه المستصفى انه ق العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يكتسب الى الشعور بتوسط وسطة منفصلة اليه من الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى انه
كقولنا الموجود لا يكون معدوما فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين احديهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم حاصل من خبره واسطة صحيح
لا يجمعهم على الكذب جامع الثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين
بلفظ منظوم ولا الى الشعور بتوسطهما وفطنتهما اليه وقال الشيخ ان حاصل كلامه ان ليس اوليا ولا كسبيا
بل من قضايا الى قياساتها معها مثل قولنا العشرة نصف العشرين وان بداهة العقل فيما ذكرنا مقرونة بنوع من
التعقل وان هي ما ذكرنا من التفصيل والظاهر ان ما ذكره الغزالي نوع من النظري لا واسطة ولذالك نسب العلامة في التذكرة
القول النظرية اليه ولعل مراد الغزالي انه من النظريات العوام فانهم كانوا يستفادونها من المقدمتين لكنهم يتفطنون
بها بكيفيتها المرتبة في نفس الامر فكان الغزالي قسم النظري الى قسمين بالنسبة الى الناظرين وهو في محله يقسم الى نظري
لا للنظري فكانه ق العالم والعامي كلاهما مساويان في النظر فيما ينتج فيه من النظريات الثاني انهم
انهم بعد ما عرفوا التواتر بما نقلنا عنهم قالوا ان هذا المعنى يتحقق بامور يشترط في تحقق هذا الخبر الذي يفيد العلم
بنفسه امور منها ما يتعلق بالمخبرين ومنها ما يتعلق بالسامع فاما الاول فهو كون المخبرين بالغين في الكثرة حدا يمتنع
معه في العادة تواطئهم على الكذب وكون علمهم مستندا الى الحس فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا وتساوي الطرفين
والواسطة بمعنى ان يبلغ كل واحد من الطبقات الكثرة المذكورة وذالك فيما لو حصل هناك اكثر من طبقة والا فلا
واحدة ولا تعدد في الطبقات فذا بعضهم اشتراط كون اخبارهم من علم ولا دليل عليه بل يكفي حصول العلم من اجتماعهم
وان كان بعضهم ظانين مع كون الباقين عالمين واول الكثرة المذكورة التي اشترطها هذا ان كانت ماخوذة
في ماهية المتواتر فالتعريف مختل لعدم دلالته على ذالك اذ مع ملاحظة حيثية لوازم الجزء في حصول العلم وعدم حضوره
في الحد فلا حاجة الى الكثرة فاذا حصل العلم وعدم حضوره في الحد فلا حاجة الى الكثرة فاذا حصل العلم بالخبر بلا سبب صدقهم
وصلاحهم وتفهمهم بسامع انفهام حال نفس الخبر فيحصل العلم ويصدق الحد على ذالك فيكفي في تحقق المتواتر وان
لم يكن ماخوذا في ماهيته فما منع اشتراطهم الشرط في حصول التواتر وتحققه كون المخبرين في الكثرة الى حد الحد اذ ذالك

من مقومات الماهية عندهم والا فلا معنى لكون ذلك شرطا لحصول العلم بالمتواتر بعد ما اخذوا افادة العلم بنفسه
في تعريفه فان ما يفيد العلم بنفسه لا يتوقف حصول العلم به على شرط آخر كما لا يخفى وايضا قولهم ويشترط في حصول التواتر
كون المخبرين في الكثرة الى حد لا يتاتى معه اعتبار الكثرة المطلقة باعتبار الجمل والاصطلاح في المتواتر فما معنى تقييده
بكونه حد يمتنع تواطئهم على الكذب وما وجه تخصيص التعريف عن لفظ الكثرة اذ المراد كثرة مخصوصة لا الكثرة مطلقا
حتى يشتمل التعريف انه مما يناقش في صدقه في الثلاثة ايضا فلا يمكن ان يقال ان الثلاثة ايضا كثيرة واما ان يراد
بالكثرة المقيدة بما ذكره وح فيقال ان اريد امتناع تواطئهم على الكذب عادة من جهة نفس الكثرة مع قطع النظر
عن لوازم الخبر وعن كل شيء فيه انهم لا يتواطئون به لا يلائم تخصيصهم الاحتراز بما كان العلم من جهة القرائن الخارجة
عن لوازم الخبر وعن كل شيء فيه انهم لا يتواطئون به لا يلائم تخصيصهم الاحتراز بما كان العلم من جهة القرائن الخارجة
عن لوازم الخبر بل لا بد ان يحترزوا عن القرائن اللازمة للخبر ايضا فالمتواتر ح هو ما كان افادته العلم من جهة الكثرة بتغير
مع انه ليس كذلك صار معنى بل يختلف باختلاف لوازم الخبر خارجا ولذلك لم يبين الجمهور للمتواتر عددا خاصا وان
اريد امتناع تواطئهم على الكذب بلا واسطة خصوصية الموضع وتفاوت لوازم الخبر فيرجع حينئذ الى ان هذا الشرط
لحق ادراج قيد الكثرة اذ امتناع تواطئهم على الكذب بحسب لوازم الخبر كان مستفادا من قولهم بعينه فيه العلم فيرجع
الكلام فيه الى الجواب الاول وهو ان التعريف يحتمل للزوم ادراج قيد الكثرة فيه وان قولهم بعينه لا يغني عنه بالجملة
كلماتهم هنا في غاية الاختلاف فالاولى ما ذكرناه سابقا فالذي يحضرني من كلام القوم ما يوافق ما اختاره التعريف
الذي اختاره سيد عميد الدين زاده في شرح التهذيب حيث قال هو في الاصطلاح عبارة عن خبر اقوام بلغوا في
الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم واما الذي فيكون السامع غير عالم بما اخبر به لكنه يحتمل الحاصل وان لا يكون
قد سبق الشبهة او تقليده الى اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط مما اختص به سيدنا المرتضى ره ووافقه المحققون مما
تاخرت عنه شرط وجيه وبذلك يجاب عن كل من خالف الاسلام ومذهب الامامية في انكارهم حصول العلم بالمتواتر
من معجزات النبي ص والنص على الوصي وكذلك من اشرب قلبه حب خلاف ما تقتضيه المتواتر لا يمكن حصول العلم له الا مع

تخليه

تخليه عما شغله من ذلك الاعتقاد الثالث اختلفوا في اقل عدد التواتر والى انه لا شرط فيه عدد وهو مذهب الاكثرين
فالمعيار ما حصل العلم بسبب كثرتهم وهو يختلف باختلاف الموارد فربما يحصل ويوجب القطع في موضع دون آخر
وقيل اقله خمسة وقيل اثنى عشر وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون وقيل غير ذلك وحججهم وكيفما كانت
لا يليق بالذكر فلا نطيل بذكرها وذكر ما فيها وقد شرط البعض الناس فيه شرطا آخر لا دليل عليه وذلك الشرط
من الاحتياج الى الذكر فمنهم من شرط الاسلام والعدالة ومنهم من اشترط ان لا يكون بلدا لمشتركا بينهم ومنهم من
اشترط غير ذلك والكل باطل لسبب بعضهم ان الشيعة اشترطوا دخول المعصوم فيهم وهو قرار او اشتباه بالاجماع اذ لا يخفى
الاجماع في الوقائع واختلف كثير اشتمل كل منها على معنى مشترك بينها بالتضمن او الالتزام وحصل العلم بذلك القدر
المشترك لسبب كثرة الاخبار بالمعنى في الكل متواترا بالمعنى وقد مثلوا لذلك بشجاعة علي ع وجوده حاتم فقد روي عنه
انه قتل في غزوة بدر كذا وفي احد كذا وفي خيبر كذا وهكذا وكذا عن حاتم انه اعطى مثلا كذا وهكذا كذا
وهكذا فان كل واحد من الحكايات الاول يستلزم شجاعته ع وكل واحد من الحكايات الاخر يقتضي جود حاتم لكن
المطلق جزء الجود الخاص فيه مسامحة لان الجود صفة للنفس وليس من جملة الاجزاء التي تتركب منها بل هو مبدء لها وعليها فذلك
ايضا من باب الاستلزام وتحقيق المقام ان المتواتر يتصور على وجوه الاول ان يتواتر الاخبار باللفظ الواحد سواء كان
ذلك اللفظ تمام الحديث مثل انما الاعمال بالنيات على تقدير تواتره كما ادعوه او بعضه كلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه
ولفظ اني تارك فيكم الثقلين لوجود التفاوت في سائر الالفاظ الواردة في تلك الاخبار والثاني ان يتواتر
بلفظين مترادفين اي الفاظ مترادفة الظاهر والسور الطاهر والنهر نظيف وهكذا فيكون اختلاف الاخبار باختلاف
الالفاظ المترادفة والثالث ان يتواتر الاخبار بدلالتها على امر مستقل وان كان دلالة بعضها بالمفهوم
والاخرى بالمنطوق وان اختلف الفاظها ايضا مثل نجاسة الماء بقدر كر لم ينجسه شيء بل تمام ذلك على بعضها كان
النجاسة من تلك الاخبار مختلفة كما في قوله ع ولا يشرب سؤر الكلب الا ان يكون حوضا كبيرا يستقى منه الماء
وقوله ع حين سئل عن التوضي في ماء دخل فيه الدجاجة التي وطئت العذرة الا ان يكون الماء كثيرا قدر كر

وهكذا فان المطلوب بالنسبة الى الماء القليل هو انفعاله امر مستقل مقصود بالذات لا انه قدر مشترك منتزع
من امور فان الحكم لمفهوم الماء القليل لا لخصوصيات افراده التي تشترك فيها هذا المفهوم وذلك كيف الحكم من
ان يكون الاخبار منحصرة في بيان هذا المطلب المستقل او مشتملة على بيان مطلب آخر ايضا والرابع ان يتواتر الاخبار بدلالة
تضمنية على شيء مع اختلافها بان يكون ذلك المدلول المتضمن قدرا مشتركا بين تلك الاحاد مثل ان يخبر احد ان زيدا
اليوم ضرب عمرا وآخر انه ضرب بكرا وآخر انه ضرب خالدا وهكذا الى ان يحصل حد التواتر مع فرض الواقعة واحدا فانه
يحصل العلم بوقوع الضرب من زيد وان لم يحصل العلم بالمضروب ككل لو اختلفوا في كيفيات الضرب فمن ذلك ورد الاخبار
فيما يحرم عليه الزوجة من الميراث بان فيه ان حرمانها في جملة تعمير لكن الخلاف فيما يحرم عنه فالقدر المشترك هو مطلق
الحرمان الموجود في ضمن كل واحد من الحرمات ومنها ان يتواتر الاخبار بدلالة التزامية بكون ذلك المدلول الالتزامي
قدرا مشتركا بينها مثل ان ينهى الشارع عن التوضي عن مطلق الماء القليل اذا لاقاه القذرة وعن الشرب عنه
اذا ولغ فيه الكلب وعن الاغتسال عنه اذا لاقاه الميتة وهكذا فان النهي عن الوضوء في عرف الشارع يدل بالالتزام
على النجاسة وهكذا الشرب والاغتسال فانه يحصل العلم بنجاسة الماء القليل بذلك والى ومن لم يتجاوز الاخبار بذكر الشيء
يكون ملزوما ملازم يكون ذلك اللازم منشأ لظهور تلك الاشياء مثل الاخبار الواردة في غزوات علي ع وما ورد
في عطاء حاتم وذلك يتصور على وجهين الاول ان يذكر تلك الوقائع بحيث يدل بالالتزام على الشجاعة والسخاوة
مثل ان يذكر غزوة خيبر مثلا جزما بالتفصيل الذي وقع فانه لا يمكن صدورها بهذا التفصيل والتطويل والمقام الطويل
والكرارية من فرار الفرار الاعلى شجاع قوي بطل بالغ اعلى درجة الشجاعة وهكذا الغزوة في احد وفي الاحزاب
وغيرها فاجتماع هذه الدلالات يحصل العلم بثبوت اصل الشجاعة التي هي منشأ لهذه الآثار وهكذا عطاء
حاتم والفرق بين هذا وسابقه ان الدلالة في الاولى مقصودة اصلا وان دل عليها تبعا فحصول العلم فيما كان فيه
من ملاحظة كل واحد من الاخبار ثم يلاحق كل منها بالآخر والثاني ان يذكر تلك الوقائع بحيث يدل على الشجاعة
مثل ان يقال فلانا قتل في حرب كذا رجلا وقال آخر انه قتل في حرب آخر رجلا وهكذا فبعد ملاحظة المجموع يحصل العلم

بان مثل ذلك

بان مثل ذلك الاجتماع ناش عن ملكة نفسانية هي الشجاعة وليس ذلك يحصل الا في واحد معين او يحصل القطع من
ذلك وكذا في قصة الجود والقدر المشترك الحاصل من تلك الوقائع على النهج السابق هو كلي السخاوة والعطاء وهو لا يفيد
الشجاعة ولا الجود وكلي الحاصل من ملاحظة المجموع من حيث المجموع وهو الملكة ان وصل من حيث الجود من باب الدلالة
التضمنية فحصل عند هذا اختلاط عليه الفرق بين الجود والعطاء ولعل كلام المصنف ناظر الى هذه الوجه حيث قال واعلم ان
الواقعة الواحدة لا تفيد السخاوة ولا الشجاعة بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات ذلك وهو المتواتر لا ان
احاد ما صدق قطعا بل بالبداهة اشهر والظاهر انه فرض القائم خاليا من وجه يدل على الشجاعة بالالتزام ومن هذا
الفرق فالامر كما ذكره من عدم دلالة كل واحد من الوقائع على الشجاعة والسخاوة فلذلك قال بل القدر المشترك
الحاصل من الحرمات يعني الحاصل من مجموع ملاحظة الحرمات لا كل واحد منها هو الشجاعة والسخاوة لا فارقها بكثرتها
الملكة النفسانية واما قوله لان آحادها صدق يعني ان المتواتر في سائر الاقسام لا ينفك عن صدق الاحاد
المشترك في هذا الصدق بلا شبهة وان كان درجة الدلالة الالتزامية الحاصلة مع كل منها والتضمنية الحاصلة مع كل منها كما
في الصورتين السابقتين واما في ذلك فلا يستلزم صدق واحد من الوقائع فضلا عن مجموعها وكلي الجارة يحصل العلم بالقدر
المشترك يعني هو قدر مشترك في كونه لازما لها وهو الشجاعة او السخاوة عن سماع تلك الوقائع وان لم يكن العقل
بصدق واحد من الواقعات بعنوان القطع اذ لا مشترك بينها في الدلالة والقدر المشترك انما يحصل من مجموعها وهذا يظهر
من المصنف في هذا المقام انه حصر المتواتر المعنوي في الوجه الثاني من الوجهين ومنشأه انه يحصل بمجموع الاحاد الدلالة
على القدر المشترك بعنوان القطع لان الدلالة كما تتحقق حاصلة في كل واحد من الاحاد ولكن القطع حصل بمجموعها اللازم
اللازم عليه ان ينبه على ان ذلك مناقشة في المثال مع ان المثال الذي ذكره قابل لكلا الوجهين كما عرفت
وادخال الوجه الاول تحت المتواتر اللفظي وكذا بعض ما تقدم من الاقسام مشكل وعلى هذا فجميع اقسام المتواتر
بجميعها مستدان احدهما ان يدل احاد الاخبار على شيء يوجب كثرتها مع دلالتها على ذلك الشيء بالقطع
بحصول ذلك الشيء وذلك عند الوجه الثاني من القسم السادس من الاقسام والثاني ان يحصل من مجموع آحاد متكثرة

الدلالة على الشيء وكانت متطابقة بها ويمكن ان يمثل للوجه الثاني بالاخبار التي وردت في نجاسة الماء القليل
بالخصوصيات المعينة من جهة النجاسة ومن جهة الماء مما فان بملاحظة مجموعها يمكن دعوى القطع بانها تدل على
انها نجاسة مطلق الماء القليل بل الظاهر ان الحكم كلي ولو كان الحكم بالنجاسات المخصوصة المخصوصة كان واردا
في مطلق الماء القليل كما هو مضمون بعض الاخبار فان عموم الموضوع لا ينفع مع خصوص الحكم اذا عرفت هذا فاعلم ان
ما ذكره في تعريف التواتر من اشتراط كونه منوطا بالحس فان اردت ادراج مشترك المعنوي في التعريف فلا بد ان
يقيد المتواتر بما يكون نقل المخبرين منوطا بالحس وموجبا بنفسه العلم بذلك المحسوس او بالقدر المشترك بين الآحاد
الموجود في ضمنها الذي هو غير محسوس في نفسه وان عرضه المحسوسية لسبب وجوده في ضمن الفرد او بملازمة سواء كان
فهم اللزوم من جهة كل واحد من الآحاد او من مجموعها فحينئذ يندفع الاشكال الذي اورده المحقق البهائي على الاجماع
المنقول بالخبر المتواتر كما اشرنا سابقا فيكون هذا القسم من الخبر المتواتر والاجماع المتواتر من قبيل اصل الاجماع وفهم
اتفاق الآراء الكلي ومطابقة الآراء لفهم لاقوالهم كما ان هناك الاقوال المحسوسة ومطابقة الآراء مدركه بالعقل
فكذلك في الاجماع المتواتر والخبر المتواتر مع ما يعني الاخير ويمكن ان يتم في الوجه الاول من الوجهين ان العلم
بحصول فرد محسوس من الافراد مع العلم بمقارنتها مع لازمها الذي دل عليه كل واحد من الآحاد يحصل للسامع
وكذلك فيما قبله في خبر الواحد ما لم ينته الى حد التواتر كثرت رواته ام قلت وقيل ما افاد
الظن وبطل عكسه لخبر لا يفيد الظن والمستفيض ما زاد نقلته على ثلاثة هكذا ذكره ابن الحاجب وقرره العضدي
وقال الشفارني في غيره اي خبر لا يفيد العلم بنفسه سواء لم يفد العلم اصلا وافاد بالقرائن الزائدة قال
وعلى هذا الاواسطة بين الخبر المتواتر وخبر الواحد فالمستفيض نوع منه اقول قد عرفت انهم عرفوا المتواتر
بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم واحترز بالتقييد بنفسه عما لو حصل العلم القرائن من الخارجة عما لا ينفك الخبر عنه
عادة كنقل الموت والعراق والحجازة في المثال الذي تظهر ان مدخلية القرائن الداخلة في حصول العلم للخبر
بكونه متواترا وان كان للكثرة ايضا مدخلية في حصول العلم فاذا كان خبر الواحد بقرينة المقابلة حتى لم ينته

الى حد التواتر

الى حد التواتر يعني لم يكن حاصل العلم به من جهة الكثرة فيكون له فردان فرد لا يثبت به العلم اصلا وفرد يثبت
العلم به من جهة الكثرة وان حصل من جهة القرائن الداخلة او الخارجة ان لم يتم دليل على امتناع حصول العلم بخبر
العدل الواحد بملاحظة القرائن الداخلة كما سنذكره او الخارجة كما هو الاكثر فمع هذا فالخبر الواحد اقسام
كثيرة منها ما يفيد القطع من جهة القرائن الداخلة ومنها ما يفيد القطع من جهة القرائن الخارجة ومنها ما يفيد الظن
ومنها ما لا يفيده ايضا فحينئذ فالمستفيض يكون نوعا في كل من القسمين فيكون قسمان والمانع
من تداخل الاقسام وهذا هو ظاهر ابن الحاجب والعضدي فاذا لم يبلغ الكثرة الى حيث يكون له في الفرد
مدخلية في الامتناع من التواطؤ على الكذب مثل الثلاثة والاربعة ونحوه وان حصل العلم من جهة القرائن الداخلة
فهو مستفيض قطعي وان زاد على المذكورات بحيث يمتنع التواطؤ على الكذب بمثل هذا العلم في بعض الاوقات
ولكن لم يحصل فيما نحن فيه مستفيض ظني يمكن الحاق الاول بالمتواتر على وجه الاشارة اليه من القول بكون خبر الثقة
اذا كان قطعيا متواترا والحاق الثاني بخبر الواحد ويمكن جعله مستفيض من خبر الواحد على ما بينا من جعل خبر الواحد
اعم من الظني وبالجملة كلام القوم هنا غير محرر ويرجع النزاع الى ان خبر الواحد الخالي عن القرائن الزائدة هل يفيد
العلم ام لا وعلى الاول قيل مطردا ام لا وعلى الثاني فهل يفيد العلم مع القرائن الزائدة ام لا فهناك اقوال
اربعة واعلم ان القول بافادة العلم مع قطع النظر عن القرائن الزائدة الخارجة والداخلة في خبر غير العدل
لم يعهد من احد منهم وكذلك اشتراط العدالة في الخبر المحفوف بالقرائن الخارجة وحمل نزاعهم في غير المحفوف بالقرائن
الخارجة فهو مرجع خبر العدل وفيه انه متقدم الكلام في خبر العدل الخالي عن القرائن الخارجة فالمنع عدم افادته
العلم مطلقا وذهب جماعة من العامة الى انه يفيد العلم مطردا وذهب قوم الى انه يفيد غير مطرد وهذا اظهر لانا نجد كثيرا
ما نجزم بالوجدان حصول العلم من خبر العدل الواحد بملاحظة القرائن اللازمة للخبر التي لا تنفك عنه عادة وان لم يكن
هناك قرينة خارجة اذا عرفت ان اعتبار القرائن الداخلة لم يخرج من تعريف خبر الواحد ولكن ذلك لا يطرد كما هو اشارة
بالوجدان بل الاسبق القول بحصول في خبر غير العدل ايضا وما استدل به القائل باطراد العدل من انه لو لم يفيد العلم

لا يجب العمل به بل لم يجز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وان يتبعون الا الظن والثاني لا يبطل الاجماع
فالمتقدم مثله فهو باطل لان الاجماع انما هو الباعث على العمل بالظن وهو قاطع ولمنع تعلق النهي بالعمل بالظن في النوع
انما هو في الاصول كما مر وسيجيء واجيب الجمهور بوجوه ثلثة الاول انه لو حصل بالقرينة يعني خارجية لكان عاديا
اذ لا عليه عندنا ولا ترتب الا باجراء الله العادة بخلق شيء عقيب شيء آخر ولو كان عاديا لاطرد كالخبر
المتواتر واستقباء اللازم بين الثاني انه لو حصل العلم به لادى الى تناقض المدلولين اذا اخبر عدلان بامرين متناقضين
فان ذلك جائز بل واقع واللازم باطل لان المدلولين واقعان في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع
النقيضين الثالث لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من يقول بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب
عن الاول منع بطلان التالي ان اراد انه لا يفيد القطع اذا فرض صورة اخرى مثله اذ نحن نقول في الصورة
التي فرضنا كون خبر الواحد مفيدا للعلم من جهة القرائن الداخلة انه اذا فرض مثل هذا الخبر في موضع آخر لم تتحد
وفيه القرائن المذكورة ايضا يفيد العلم فان اراد من عدم الاطراد عدم الافادة في مثل ذلك الموضع ليس
فهو ممنوع وان اراد في جميع افراد خبر الواحد فلا يفيد انا كالمتواتر فانه ايضا يختلف باختلاف الموارد كما مر وانه مختلف
اراد ان الاطراد وجريان العادة في المتواتر فيزيد نظيره فيما نحن فيه وقد يورد على هذا الدليل بان دعوى
اللازمية لغوا اذ لو كان عقليا لثبت الاطراد بطريق الاولى واراده نفي كون ذلك على سبيل الاتفاق من فاتك
ياباه التعليل بقوله اذ لا عليه ولا ترتب آه وفيه ان هذا الدليل من الاشاعرة وهم لا يجعلوا عدم العلية والترتب
العقلي معلوما عنه فيمكن ان الامر هنا كذلك في كون الترتب عاديا وكونه بسبب جريان عادة الله به ومقتضاه
الدوام فلا يكون من باب محض الاتفاق ولا ينافيه التعليل بقوله اذ لا عليه ولا ترتب الى آخره فان المحض
بالنسبة لا محض الاتفاق وعن الثاني ان هذا الدليل انما يرد على القائل بالاطراد ونحن لا نقول به في كل خبر
عدل فيمنع لزوم حصول العلم بالمتناقضين وان هذا الفرض غير متحقق كما مر نظيره في شبهة السوفسطائية في
المتواتر ولو فرض ان احدا ادعى حصول العلم بخبر القرائن الداخلة والخارجة ظهر ان احدهما خطأ في

في عموم

في عموم العلم وكذا ادعى ولا حصول العلم ثم ظهر له العلم بنقيضه بخبر آخر فحينئذ ان ذلك جائز بالضرورة بل واقع
وان اراد بخبر واحد وخبر عدلين في طرفي النقيض فهو ممنوع لانا نقول بحصول العلم منهما وان اراد حصول العلم بشيء
لاحد من خبر بالقرائن الداخلة ولاخر بنقيضه فهو جائز الوقوع لكن ذلك كاشف عن الخطأ في دعوى العلم
ونظيره في البراهين غير محصور وعن الثالث ان اراد ما حصل به العلم للمخالف بالاجتهاد وكيف يتصور ان المخالف
له فعل جزما ودعوى الاجماع على خلافه بالجملة قطعي وان اراد ما لو لم يحصل العلم به للمخالف فهو كما ذكره من جواز الخبر
ولا غائلة فيه اذ ربما يحصل لاحد العلم بشيء ولا يحصل الآخر وكل مكلف بما حصل له والظاهر ان الدليلين الاخيرين
في مقابلة من يقول بالاطراد واما الخبر المحفوف بالقرائن الخارجية فالاظهر فيه انه قد يفيد القطع وذهب
قوم الى المنع لنا انه لو خبر ملك الموت بموت ولده له شرف على الموت ولا تقوم اليه القرائن من صراخ وجنازة وخروج
المخدرات على حالة منكرة غير معتادة من حزن موت مثله وكذلك الملك وكابر مملكته فانه يحصل العلم بتحقق الخبر
ويعلم بموت الولد وجدانا ضروريا لا يعتريه شك ولا ريب بل قد يحصل من هذا ذلك واما ما اورد عليه من الشكوك
ومنع العلم اذ لعله مغشي عليه وافاق او مات ولد آخر له فجاءه واعتقده الخبر انه المشرف على الموت فهذه
احتمالات عقلية لا ينافي العلوم العادية مع ان الفرض الواقعة بحيث لا يبقى هذه الاحتمالات كذلك ما قيل
ان ذلك العلم لعله من جهة القرائن من حزن مدخلية الخبر كما لعلم بحلول الخجل ووجل الوجل وارتضاع الطفل
اللبن من الثدي وكذا فان القرينة قد تستقل بافادة العلم وقد يعلم بانه حصل الخبر بضميمة القرائن اذ لولا
الخبر لجوز خوف شخص آخر الى ان امكان حصول العلم بديهي لا يفيد التشكيك واتضح المنكرون لوجوه الثلثة
المتقدمة والجواب عنها يظهر مما ذكرنا ثمه فلا نعيده ثانيا ثم ان بعضهم ذكر ان الخبر المحفوف بالقرائن الظنية لم يقع
في الشريعة اول امكان حصوله الى خبر المستفيض من الصحابة والتابعين والمتقدمين عهد الائمة مما لا
يمكن انكاره وكذلك الخبر المحفوف بالقرائن الداخلة مما في المثال انا فلم نقف عليه في اخبارنا وما ذكره
بعض اصحابنا كالشيخ ره في اول استبصاره من القرائن المفيدة للقطع مثل موافقة الكتاب والسنة

والاجماع والعقل فهو ليس مما يفيد القطع اذ غاية الامر موافقة الخبر لاحد المذكورات وهو لا يفيد قطعية صدوره
ولا دلالته ولو فرض كون مضمونه قطعيا لسبق من نكت القرائن فهو الخبر المقرون بالقرينة الدالة على صحة مضمون
الخبر لا صحة نفس الخبر وموضع المسئلة انما هو الثاني فاخبار اليوم كلها ظنية الا ما ندر وخالفه الاخباريين
في ذلك ودعواهم قطعيتها مما لا يصغى اليه ولعلنا نتكلم في ذلك بعض الكلام في باب الاخبار ان شاء الله تعالى
اختلفوا في حجية خبر الواحد الخارج عن القرائن المفيدة للعلم بصدق نفسه وبصدق
مضمونه وان كان نصا في الدلالة وانما قيدنا بذلك لانه قد يكون مضمونه قطعيا بحيث يرى فهمه بدليل قطعي
ولم يتعرض احد للخلاف فيه لعدم فائدة مهمة في الخلاف من حيث حجيته نفسه مع ثبوت قطعية مضمونه
وقد يكون هو بنفسه قطعيا لكن يكون مضمونه ظنيا باعتبار كون دلالته ظاهرة لا نصا وخلافهم في هذا المقام
ايضا ليس فيه بل النزاع في جواز العمل به هو النزاع في جواز العمل بالظن مطلقا واما الخبر الذي كان صدقه
قطعيا بنفسه ومضمونه خرج عن البحث ظاهرا لحصر البحث فيما لم يحصل العلم به من حيث السند والمضمون
معا والحق انه يجوز التعبد به عقلا اي لا يلزم من تجويز العمل به محال ممتنع او قبيح بلا خلاف فيه من احد منا
الا ما نقل عن ابن قبة وتبعه جماعة من الناس لكتابه يؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال وانه لو جاز
التعبد به في الاخبار عن المعصوم لجاز عن الله تعالى ايضا لجامع هو كون الخبر خاطئا في الموردين وفيه ما فيه
ويمكن توجيه الاستدلال الاول بان للمحرمات مفاسد تتجاذبها وكذا الواجبات وربما يحرم شيء لكونه سببا او موجبا
لفساد في العقل او الجسم كالخمر والميتة الموجبتين للفساد وظلمة العقل وتكدر خاصيتها ولا يزول بالجهل فاذا
جوز العمل بخبر الواحد المفيد للظن فلا يؤمن عن الوقوع في تلك المفسدة فيجوز العمل به منطقة الوقوع
في الهلكة ويمكن دفعه بانه يزول بالبيان ان الشارع الحكيم جوز لنا اخذ اللحم من ايدي المسلمين وحكم بالحل
وان لم نعلم كونه مذكى وكذلك رفع المؤاخذة عن الجاهل والناسي وغيرهما فعلم من ذلك انه تدارك
فوت الغرض من شيء آخر من الشرائع من الاعمال الشاقة والمجاهدات الصعبة وسائر التكليفات فلا مانع

من ان يجوز

من ان يجوز العمل بالظن الحاصل من خبر الواحد وان كان في نفس الامر موجبا لارتكاب المحرم وترك الواجب لم يمتنعا
في جواز العمل به شرعا والمراد بهذا الجواز هو المعنى العام اي لا الوجوب بل المراد الوجوب لانه اذا جاز العمل به شرعا
فلا بد ان يجب اي يعمل على مقتضاه بعنوان الوجوب في الواجب وبعنوان الاستحباب في المستحب وهكذا واما جواز العمل
به بالمعنى المذكور كما هو مذهب جمهور المتاخرين خلافا لجماعة من قدمائنا كالسيد وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس والمحقق
انه يدل على ذلك السمع والعقل اما السمع فخلافا لجماعة حيث انكروا دلالة العقل عليه بوجوه الاول قوله تعالى يا ايها الذين
آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية وجه الدلالة انه سماه به على وجوب التبين على مجيء الفاسق فيتحقق عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط
واذا لم يجب التبين عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه مجهولا
من الفاسق وهو واضح الفساد وبهذه ذكره كثير من الاصوليين والوجه عندي انه ليس من باب مفهوم الشرط لان غاية
ما يلزم توجيه على ذلك ان يكون المعنى ان جاءكم خبر الفاسق فتبينوا ومفهومه ان لم يجئكم خبر الفاسق فلا يجب التبين
سواء لم يجئكم خبر اصلا او جاءكم خبر العدل فالمطلوب داخل في المفهوم وان لم يكن هو هو فيه اولا ان ظاهر الآية
ان جاءكم الفاسق بخبر ومفهومه ان لم يكن الفاسق بالخبر لا ان لم يكن خبر الفاسق وثانيا ان المراد بالتبين والتثبت
ليس ظهور حال خبر الفاسق فكانه قال تبينوا خبر الفاسق فالمفهوم يقتضي عدم وجوب تبين حال خبر الفاسق فالمفهوم
يقتضي عدم وجوب تبين لا خبر العادل للزوم وحدة الموضوع والمحمول في المفهوم والمنطوق في الشرط والخبر او نعم
لما كان مقدم المفهوم ان لم يجئكم خبر الفاسق بحيث يشمل عدم خبر العدل ومجيء خبر عادل فيندرج ذلك فيه لا يجب تبين
خبر الفاسق بحيث يشمل ما لو لم يكن هناك خبر اصلا او كان ولكن كان خبر العادل فيندرج فيه خبر العادل ولكن الدليل
على عدم وجوب تبينه مع ان ذلك خروج من حقائق الكلام وترك للعرف والعادة بمجرد احتمال كون السببية
منتفية الموضوع ولا يريد انه مجاز لا يصار اليه وقسمة المنطقيين الى بينة الى الموجود والموضوع والمنتفي الموضوع
فلا يوجب كونه معنى حقيقيا لها او عرفيا والكتاب والسنة انما وردا على مصطلح اهل اللغة لا مصطلح اهل الميزان والاعتماد
على مفهوم الوصف فانا وان لم نقل بحجيته في نفسه لكنه قد يصير حجة بانضمام قرينة المقام كما اشرنا اليه في مباحث

وعلى فرض كون مفهوم الشرط في هذا الكلام فلا يخفى ان حجيته مثل هذا المفهوم الوصفي اوضح من حجية هذا
النوع من المفهوم الشرطي نعم لو حمل منع الآية ان كان للتبيين فاتقوا فيتبينوا الصار ذلك من باب مفهوم الشرط وهو خلاف
الظاهر وكيف كان فتحقيق الاستدلال بالآية والمناقشة في الاستدلال بان المفهوم نفي وجوب التبين وهو لا يدل
الا على جواز العمل والمقصود اثبات الوجوب لا وجه لها لما اشرنا اليه من منع الجواز ولعدم القائل بالفصل فمن
قال بالجواز قال بالوجوب وسيجيء تمام الكلام ثم ان هذا الاستدلال انما يتم على قول من يجوز العمل بالمفاهيم
وبالظن الحاصل من الظواهر في مسائل الاصول وقد عرفت في المباحث السابقة التحقيق فيهما وستعرف في المسائل ايضا
واعترض الكيدانى بان سبب نزول الآية ان رسول الله ص بعث وليد ابن عقبة ابن ابي معيط الى بني المصطلق
مصدقا فلما قرب الى ديارهم ركبوا مستقبلين فخشيهم مقاتلته فرجع وخبر رسول الله بانهم ارتدوا فانزلت
الآية وايضا التعليل بقوله ان تصيبوا الى آخر يجري فيه في مثله لا مطلق الخبر والمقصود اثبات حجية المطلق
الخبر الاول مردود بما حققناه سابقا من ان العبرة بعموم اللفظ ولفظ فاسق ونبأ نكرة لان على العموم كما
لا يخفى اذ لو كان المراد الخصوص لناسب العهد والتعريف باللام والثاني بان التعليل لبيان ان خبر الفاسق
معرض لمثل هذه المفسدة العظيم لانه كذلك مطلقا وفي جميع الافراد وذلك لا يوجب اختصاص التبين بمثل
هذه الواقعة وغيرها بخبر العادل علما بالعلة المنصوصة في المنطوق وقد يعترض ايضا بان العمل بخبر العدل لا يصح
في مورد نزول الآية لعدم جواز العمل بخبر العدل الواحد في الارتداد فلا يدل على حجية خبر العدل مطلقا فيما
هذا فالنكتة في ذكر الفاسق التنبيه على فسق الوليد وتعييره عليه والا فكان يكفي ان يقول ان جاءكم احد
ونحوه وفيه ان عدم جواز العمل بخبر العدل في المرتد لا يضر بحجية المفهوم لامكان التخصيص يعني اخراج المورد عن عام المفهوم
بدليل خارجي والمناسب للتصريح هو التعريف بالعهد فالعدول عنه لوجه ترك ذكر مثل احد ونحوه يدل على ان ذلك
من جهة اعتبار المفهوم مع ان عدم قبول خبر العدل الواحد في الردة انما هو اذا لم ينضم اليه آخر كحذف خبر الفاسق
فانه لا يقبل اصلا فكانه اريد ان جاءكم فاسق بخبر وان كان خبر الارتداد فلا تقبلوه اصلا لا منفردا ولا منضما

الا مع

الا مع التثبت بخلاف خبر العدل فانه يقبل في الجملة اما في غير الردة فظاهر واما في الردة فمع انضمام الغير والظاهر
قوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا الى آخره دلالته انه اوجب الحذر عند انذار الطوائف
للاقوام وهو يتحقق بانذار كل طائفة من الطوائف لقومهم ولما لم يدل لفظ الفرقة على كونهم عدد التواتر
فلفظ الطائفة اولى لعدم الدلالة بل الظاهر ان الفرقة تطلق على الثلثة فتصدق الطائفة على الاثنين
بل الواحد ايضا ولا يضر جمع في قوله ليتفقهوا في شموله للواحد كيف لانه عبارة عن الطوائف ولا يلزم
من ذلك لزوم الاعتبار الانذار من جميع الطوائف لصدق حصوله بانذار كل واحد منهم كل واحد من الاقوام ثم
يصدق حصوله بملاحظة كل واحد واحد منهم بالنسبة الى قومهم وكيف كان فالمقصود بيان حجية خبر الواحد لا حجية
مجرد خبر رجل واحد مع انه لا قائل بالفرق في جانب المنع واما دلالة الآية على وجوب الحذر عند التهديد
المستفاد من كلمة لولا يدل على وجوب النفر وتعليل النفر بالتفقه يدل على وجوبه وكذا التعليل بالانذار
ومن المستبعد جدا وجوب الانذار وعدم وجوب الطاعة المستتبع بل المتبادر وجوب الطاعة للمنذرين
والمتكلم في وجه الدلالة ان كلمة لعل للترجي وهو ممتنع على الله تعالى فلا بد من اخراجها عن ظاهرها واقرب مجازاتها
الطلب الذي هو في معنى الامر الظاهر في الوجوب وهو فاسد لما بيناه في مبحث الامر وقيل ان اقرب
مجازاتها مطلق الطلب وتحمله على الوجوب لانه لا معنى لندب الحذر وجوازه فانه ان حصل المقتضي لم يجب
والا فلا يكون ندبا وبان ندب الحذر لا معنى له اذا كان المقتضي موجودا قطعا او ظنا ولما مع احتمال وجود المعنى
فربما كان الحذر مندوبا كالحذر عن الطهارة بالماء المشمس مخافة حصول البرص اقول نعم ولكن لا معنى لاستحباب
الحذر هنا بمعنى ان يقال يستحب الحذر عما انذر به بخبر الواحد بمعنى العمل بمدلوله مطلقا فانه قد يكون خبر الواحد
الا على الوجوب ولا معنى لاستحباب الحذر عن ترك العمل بهذا الخبر بان يقال يستحب ان يعمل بهذا الواجب
وكذلك لا يصح حمل الطلب على القدر المشترك بينهما بمعنى انه يجب العمل بخبر الطائفة اذا حصل منه الظن فان
معناه ح استحباب الحذر عن الانذار الظني الحاصل على سبيل الايجاب فحاصل الكلام ان القول باستحباب العمل

بخبر الواحد المفيد للوجوب مع انتفاء الوجوب على معناه الحقيقي مما لا يقبله المترجي قد يحصل وقد لا يحصل وإن استمر
كلمة لعل لذلك ويمكن أن يحمل حكاية عن حال المنذرين فإنهم مترجون لحصول الحذر وما يقال إنه لا دليل على
وجوب الحذر عند الإنذار إلا هو الموافق فهو خبط من المدعي مدفوع لعدم القول بالفصل وبأنه يثبت بذلك غيره
بطريق الأولى إذا ثبت الحرمة والوجوب أصعب من الكراهة والاستحباب للمشقة في دليلهما دون الأولين و
لو سلمنا للأصل وكمال إبانة الأولين له وقد اعترض على الاستدلال أيضا بأن مقتضى الآية الوجوب الكفائي
على كل فرقة ولا يقول به أحد وأجيب بأنه يخصص بالدليل والأولى أن يقال إن المراد بالفرقة في الآية الجماعة
المنطبقة التي تحتاج إلى نفر مستقل مثل بني حرب أو بني أسد ونحوهما لا محض الصدق عليه الفرقة لعدم إيجاب الوجوب
الكفائي في الكل واعترض أيضا بأن حمل التفقه على التفقه في أصول الدين وهو كفائي بعيد لأن المفهوم منه
في العرف هو الفروع مع أنه أهم بالتهديد على ترك التفقه فيه لاستقلال العقل فيه غالبا دون الفروع مع أن الخطاب
متعلق بالمؤمنين والظاهر كونهم مؤمنين لا يكون إلا بعد كونهم عالمين بما يعتبر في الإيمان واعترض أيضا بأن التفقه
ظاهر في الاجتهاد ومعرفة الأحكام فلا يدل الآية إلا على لزوم عمل المقلد بفتوى المجتهد وهو خارج عن المبحث
وهو الحق وأجيب بمنع ثبوت كونه حقيقة في ذلك في عرف الشرع بل هو اصطلاح جديد فيحمل على معناه
اللغوي وهو مطلق الفهم وهو صادق على سماع الخبر وتعلمه مع أنه متلزم لتخصيص القوم بالمكلفين وهو أيضا مجاز
نعم يمكن أن يدعى أن المتبادر من الفهم والإنذار هو المتصور لا نقل الخبر فتأمل وهذا كله مبني على المشي في تفقه
الآية وأما على التفسير الآخر وهو أن يكون المراد بالطائفة المجاهدين وأن يكون التفقه واجبا على المتخلفين
فيمكن توجيه الاستدلال أيضا بعد حفظه ما سبق كما لا يخفى والثالث قوله تعالى والذين يكتمون ما أنزلنا من
البينات والهدى الآية فإن السؤال عن النبي والأئمة من الهدى ويظهر وجه الاستدلال مما سبق أيضا
من التدبر فإن الظاهر من وجوب إظهاره أنه يجب مشافهة مع الانتشار به تعالى أيضا استمرار العمل بخبر
الواحد في زمان رسول الله وعمل الأصحاب الصحابة عليه من غير نكير وذكر الأئمة والعامة وقائع كثيرة وذكروا

فيها عمل الصحابة بتحصيل من مجموعها العلم بالواقع كما شف عن مفاده ما يرى فيكون حينئذ كان يحمل الرسالة والولاة
إلى الأقطار والأطراف لتعليم الأحكام بدون اعتبار حد التواتر وكذلك أصحاب الأئمة ومن يعلم من أصحابنا القدماء
كان طريقتهم رواية الأخبار الآحاد وتدوينها وضبطها والتعرض لحال رجالها وتوثيقهم وتضعيفهم وتقرير
الأئمة على ذلك بأمرهم بالعمل بها كالسيفا ومن تتبع أخبار كثيرة لا يطيل بذكرها فليراجعها من أرادها في مظانها
بل من الواضح الجلي الذي لا يقبل الإنكار أن كل واحد من أصحاب الأئمة المتردين عندهم السائلين عنهم كانوا يأخذون
بخبر ويتقولون إلى غيرهم للعمل ولم يكن يحصل بخبر كل واحد منهم العلم للسامع ومع ذلك كان أئمتهم مطلعين على
طريقتهم ويقررونهم على ذلك واحتمال أن كل واحد كان مع القرائن المفيدة للعلم مما يأباه العقل السليم والفهم المستقيم
فحصل من مجموع ما ذكرنا أن طريقهم على هذه الطريقة من غير نكير منهم إجماع منهم على الجواز فيدل عليه الإجماع وتقرير
المعصوم بل أمره وصرح بالإجماع الشيخ في العدة حيث قال ولما أجزته من المذهب فهو أن خبر الواحد
إذا كان من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة فكان ذلك مرويا عن النبي أو واحد من الأئمة وكان ممن لا يطعن
في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لأنه إذا كان هناك
قرينة تدل على ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر الوجوه التي لأجلها نعمل
به والذي يدل على ذلك إجماع الفرقة المحقة فإني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الأخبار التي أودعوها في
تصانيفهم ودونوها في أصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يدفعونه حتى أن واحدا منهم إذا أفتى بشيء لا يعرفونه
سئلوه من أين قلت هذا فإذا أحالهم على كتاب معروف أو أصل مشهور وكان رواية ثقة لا ينكرون حديثه
سكتوا وسلموا الأمر في ذلك وقبلوا قوله وهذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ومن بعده من الأئمة
إلى زمان الصادق جعفر بن محمد الذي انتشر عنه فكثرت الرواية من جهته فلو لا أن العمل بهذه الأخبار
كان جائزا لما أجمعوا على ذلك ولا أنكروه لأن إجماعهم لا يكون إلا عن معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو
والذي يكشف عن ذلك أنه لما كان العمل بالقياس محظورا في الشريعة عندهم لم يعملوا به أصلا وإذا شذ واحد

منهم وعلى ما يبقى امثال لو استعمله على وجه الحاجة لحصة فان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه وتبرؤا
من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفاه ورواياته لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بخبر الواحد
يجري هذا المجرى لوجب فيه ايضا مثل ذلك وقد علمنا خلافه انتهى ما اردت نقله وقال مته في النهاية اما الامامية
فالاخباريون منهم لم يقولوا في اصول الدين وفروعه الا على الاخبار الاحاد المروية عن الائمة والاصوليون
منهم كالشيخ الطوسي وغيره وافقوا على خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم انتهى ويظهر
منه ره ان المخالف انما هو السيد ومن تبعه من بعده ويظهر دعوى الاجماع ايضا من المحقق على ما نقل عنه وبالجملة من
تتبع سيرة الفقهاء وتتبع احوال اصحاب الرسول ص والائمة ولاحظ الاخبار الدالة على حضهم في العمل بكتب اصحابهم
والرجوع اليهم والاخبار الواردة في باب علاج الاخبار المتخالفة سيما مع ملاحظة ان ذلك هو طريقة العرف
والعادة وجميع ارباب العقول بل مدار العالم وسائر عيش بني آدم ع غالبا كان على ذلك يظهر له العلم بجواز العمل
بخبر الواحد في الجملة وما يستبعد من انه لو كان العمل بخبر الواحد جائزا وواقع في زمان الائمة عم لم يكف على مثل
السيد ره مع قربه بزمانهم وكمال فطانته وطلاعته فهذا مدفوع باستبعاد انه لو كان وجوب الاقتصار بالعمل
على مثل الاخبار المتواترة لو المحفوفة بالقرينة وكونا ثابتا وكان المنع عن العمل بخبر الواحد طريقة الائمة
وهذا مما لم يصل الينا من باب حرمة القياس ولم يخف على مثل الشيخ حتى ادعى اجماعهم على جواز العمل بل التحقيق
ان الاستبعاد انما حصل للسيد ره ومن تبعه لما بينا ولما ان ثبت انه تم في هذه الادلة الدالة على حجية الظن
المجتهد في حال غيبة الامام ع من امثال زماننا المتباعدة عن زمان الائمة ع واعلم ان ما تقدم من الادلة
انما يدل على حجية المراد بخبر الواحد فانه هو المتبادر من العبارة والانذار وهو المستفاد من الاجماع الذي
نقلناه واما حجية ما يفهم من لفظ الخبر والظن الحاصل من حجية دلالته وان هذه المظنون هو المراد واحتمال
تفاوت ذلك بحسب افهام الناظرين هو المعاصرين للائمة ع والمتباعدين فهو يحتاج الى دليل آخر من اجماع
على حجية امثال هذه الظنون او غيره من الادلة التي تدل على حجية ظن المجتهد في امثال زماننا فهذه الادلة

دلالتها

دلالتها على حجية خبر الواحد ليس من حيث انه خبر الواحد بل لتشمل جميع الازمان والاوقات بل من انه تم في
امثال زماننا وتدل على حجية مطلق الظن وهو حينئذ ادلة على جواز العمل المجتهد بالظن الا ما اخرجه الدليل في مقابل
قول من لا يجوز العمل الا بالمتيقن او بظن ثبت فيه الحجية من الشارع والاول اشهر واظهر بل الظاهر من طريقة المتقدمين
هو الاول ولعل وجه نزاعهم في خبر الواحد واستدلالهم عليه انما هو لاجل اثبات حجية بناء من قبل الشارع
ليتم حجية في زمان امكان العلم ايضا او لاجل توهم حرمة العمل به حينئذ كما يقيس لاجل ادعاء السيد
من الاجماع على الحرمة كما يجيء والا فهذه الادلة تعلل جواز العمل بالظن عند الاضطرار اليه وجواز العمل
بخبر الواحد وكذلك استدلالهم في حجية ظواهر الكتاب لدفع ما توهم الاخباريون المنع وعلى هذا فقس سائر
المقامات التي استدلوا على حجيتها بالخصوص من القياس المنصوص العلة ومفهوم الموافقة وسائر ما يدل الشرع
وغيرها والادلة على الكل من وجوه واثبات ذلك ملتهم تقدر على اثبات حجية الظن بخبر الواحد هذا الدليل ان
العلم القطعي في الاحكام الشرعية مفقود في امثال زماننا في غير الضروريات غالبا والريب انما تكون لاهل زماننا
المتصرفين في التكاليف وليس في غيرنا علم ضرورة او اجماعا او حكم بالعقل القاطع يدل على الحكم باليقين فان الكتاب
بنفسه لا يفيد الا الظن وكذلك اصل البراءة والضرورة والاجماع والعقل القاطع لا يثبت بها شيء يتعلق في الفقه
غالبا بل انما تثبت بعض الاحكام اجمالا ولا يحصل منها التفصيلات وعلى هذا فيتحتم الامتثال في العمل بالظن
والا لزم تكليف ما لا يطاق ويندرج في ذلك الظن الحاصل من خبر الواحد فانه لا فارق بينه وبين افراد الظن من حيث
هو فاذا حصل منه الظن اقوى من غيره من الظنون متابعته بل لا مندوحة لكونه اقوى بل الظن انما هو من حيث
القوة والضعف انما هو بلا خلاف كل منها على حدة لا مجتمعا وقد اورد على الكتاب السنة والاجماع والعقل لا يوجب العمل بالظن
من حيث هو ظن لانه يجوز ان يعتبر الشارع ظنونا مخصوصة بخصوصها لا من حيث انها ظن كظواهر الكتاب واصل البراءة
لا انها ظن بل الاجماع على حجيتها وفيه ان حجية ظواهر الكتاب من حيث انه نص لا يتم بعلمية معظم الا في القليل
قليل من الاحكام كما لا يخفى على المطلع والاجماع على حجية اصالة البراءة فيما ورد في هذه الخبر الواحد اول الكلام

ان لم ندع الاجماع على خلافه وقد اورد على هذا الدليل ايضا بان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا
لا يوجب جواز العمل بالظن فيها حتى يتجه ما ذكره لجواز ان لا يجوز العمل بالظن فكل ما حصل العلم به بعض ضروره او اجماع
نحكم به فما لم يحصل العلم به نحكم فيه باصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن ولا لاجماع على وجوب التمسك بها
بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم به او ظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم
فيما اشتغل الامران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه لا لان تلك ذكر يفيد ظن
بعضها حتى يرد الظن اي حصل من الاخبار الاحاد بعدم فيها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا ما لم
يحصل العلم لنا به ولا يكفي الظن به ويؤكد ذلك ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا فيما لم يحصل العلم
به على احد الوجهين يكون لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة مثلا فالخطب سهل اذ يحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور
واما فيما لم يكن مندوحة عنه كالجهر بالبسملة والاخفات بها في الصلوة الاخفاتية الذي قال بوجوب كل منهما
وجوب قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية فلا محيص لنا عن الاتيان باحدهما فالحكم بالتخيير فيها لثبوت اصل التسمية وعدم
ثبوت خصوص الجهر او الاخفات فلا جرم لنا في فعل شيء منهما وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور لان الاصل
بالظن اصلا اقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان قوله فما لم يحصل العلم به يحكم فيه آه ان اراد منه عدم حصول
العلم الاجمالي ايضا فهو كذلك لكنه خلاف المفروض وان اراد منه عدم حصول العلم التفصيلي فيه ان عدم العلم التفصيلي
لا يوجب البراءة مع ثبوت التكليف بالمجمل مع التمكن بالاتيان به بان ياتي بالمحتملات بحسب
القدرة والاستطاعة فان قيل لا نم العلم الاجمالي بالتكليف بغير الضروريات في امثال زماننا بل انما نعلم تكليفنا
هو الجمل بالضروريات واليقينيات قلنا ان التكليف بغير الضروريات يقيني فانا نعلم بالضرورة ان في الصلوات
واجبات كثيرة علينا غير ما علم منها ضرورة مثل وجوبها او مطلق مسمى الركوع والسجود لكن مع انا لا يمكننا معرفة
تلك التفصيليات الا بالظنون وايضا الضروريات امور اجمالية منها غالبا لا يمكن الامتثال بها الا بتفصيلها
فالحكم بنفي التكليف وقطع الدعاوي بثبت اجوبة مثلا بالضرورة او الاجماع ولكن معرفة كيفية ذلك يحتاج الى

الظنون

الظنون التي تشتمل عليها كتب الفقه وغاية الامر حصول القطع في كيفية بان البينة على المدعي واليمين على من انكر
والتميز بينهما ومعرفة معنى البينة انه رجل او امرأة او واحد او متعدد وشرط في الدلالة ام لا وان الدلالة
واي شيء يثبت وان الحكم الى الشيء الى غير ذلك مما لا يحصل للفقيه الا باستعمال الظنون كما لا يخفى على من ارتبط
بالفقه قليلا فضلا عن المتدربين فيه وكذا جميع ابواب الفقه من العبادات والمعاملات والاحكام فمن قال انه
يمكن الاستناد على علم ضرورة او الاجماع في تحصيل الفقه فقد تساهل لعله رآه في المقام المبادرة والتعمق
في نفس الدليل واثر حيرته بانه لا وجه له واما ثانيا فلان قوله لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف آه فيه
اول الكلام لان حكم العقل اما ان يريد به الحكم القطعي او الظني فان كان الاول فدعوى كون مقتضى اصل البراءة قطعيا
اول الكلام كما لا يخفى على من لاحظ ادلة المثبتين والنافين من النقل والعقل سلمنا كونه قطعيا في الجملة لكن المسلم
انما هو قبل ورود الشرع واما بعد ورود الشرع فالعلم بان فيه احكاما اجمالية بعنوان اليقين يثبت عن الحكم بالعدم
قطعا كما لا يخفى سلمنا ذلك لكن لا نم حصول القطع بعد ورود مثل الخبر الواحد الصحيح في خلافه
وان اراد الحكم الظني كما يشعر به كلامه ايضا سواء كان لسبب كونه بذاته مفيدا للظن او من جهة استصحاب الحالة السابقة
فهو ايضا ظن مستفاد من ظاهر الاخبار والايات التي لم يثبت تخصيصها بالخصوص مع انه هم بعد ورود الشرع
ثم بعد ورود الخبر الواحد ما ذا حصل من الخبر الواحد ظن اقوى منه واما ثالثا فلان قوله ويؤكد ذلك آه يرد عليه انها
عمومات لا تفيد الا الظن وان كان سندها قطعيا بل هي ظاهرة في غير الفروع وشمول عموم ما دل على حجية
ظاهر القرآن لما نحن فيه ممنوع لانه ان كان هو الاجماع فيما نحن فيه اول الكلام وان كان غيره فهو ليس الا الظنون
الحاصلة من الاخبار وان فرض التواتر في تلك الاخبار فقد مر الكلام في الاستدلال بها واما رابعا فلان قوله اذ الحكم
بجواز تركه بمقتضى الاصل فيه ان ذلك لا ينطبق على ما ادعاه اذ المفروض ان رجحان فعل الجمعة يقيني ولكن ورود
نص الوجوب والاستحباب لا ينافي ما ذكره من الحكم بجواز الترك باصل البراءة اذا لم نقل بالوجوب مع عدم الحكم
بالاستحباب فهو لا يلائم ما ثبت يقينا من الشرع وان اراد اثبات الاستحباب فهو ليس الا مفتقر بترجيح احاديث

الاصل ٣

وجوب ٣

ان موجود حقيقة المدعى والمنكر ٣

ارث شيء صح

الاستحباب على احاديث الوجوب لسبب الاعتضاد بالاصل واما الحكم بسبب الاصل بان الرجحان الثابت بالاجماع والضرورة
لابد ان يكون هو الرجحان الاستحبابي دون الوجوبي فهو لا يتم الا بترجيح اصل البراءة على الاحتياط وهو موقوف
على حجية الظن وبالجملة الحق لا اقتضاء له بدون الفضل والثابت من الشرع احد الامرين واصل البراءة لا ينفي الا المنع
عن الترك وعلى فرض ان يكون الرجحان الثابت بالاجماع هو الاصل في نفس الوجوب فقط في نفس الامر فنفي المنع
عن الترك باصل البراءة لا يبقى رجحان اصلا لانتفاء الجنس بانتفاء فصله والاصل البراءة من المنع عن الترك لا الوجوب كون
الثابت بالاجماع في نفس الامر هو الاستحباب فكيف يحكم بالاستحباب نعم يصح ترجيح الحديث الدال على الاستحباب
على الحديث الدال على الوجوب لسبب اعتضاده باصل البراءة ورد اليه مراده ره وانما المناسب لما راه من المثال
هو ان يقال في نجاسة عرق الجنب من الحرام مثلا ان الخبر الواحد الوارد وفي ذلك الاجماع المنقول الدال
على ذلك لا حجية في ذلك والاصل براءة الذمة عن وجوب الاجتناب وح فالجواب عن ذلك يظهر مما قدمناه من
منع حصول الجزم او الظن باصل البراءة مع ورود الخبر الصحيح وما ذكرنا ظهر ان حكم غسل الجمعة نظير الجهر بالبسملة
والاخفات على ما فهمته والحاصل ان الكلام فيما كان الخبر الواحد الظني في مقابل اصل البراءة وفي الغسل الجمعة الحكم
بمطلق الرجحان القطعي الحاصل من الاجماع والنوع من الاخبار الواردة فيه في مقابل اصل البراءة قوله واما
فيما لم يكن مندوحة منه آه ان اراد ان حد التخيير الذي هو في مقابل اصل البراءة قوله واما فيما في مقابل الدليل
الظني هو مقدم فهو فاسد اذ بعد ملاحظة تعارض دليلي التوليين الكثيرين في مقابل اصل البراءة حتى يقال انه
ظني فلا محل به بل يرجع الكلام فيه الى مثل جريان اصل البراءة فيما لا نص فيه ومقابله ح هو ادلة التوقف
والاحتياط وهو لا يقول به المستدل الكريم لا يقول به وان اراد ان حد التخيير انما هو في العمل بايهما اختاره من
التوليين وعلى فرض تخيير كل منهما يصير واجبا عليه فلا معنى لاصل البراءة ح نظير التخيير بين الرجوع الى المجتهدين
كما قرنا فان المفروض ان القول مخير في وجوب الجهر او وجوب الاخفات وان احدهما ثابت في نفس الامر غاية الامر ان
الاصل عدم وجوب شيء والدليل الظني دال على وجوب احدهما فينفيه باصل البراءة فبعد ثبوت التخيير ايضا يثبت

حكم جزما

حكم جزما التخيير في الرجوع الى الوليلين او التوليين غير التخيير في اختيار احد الدليلين فيكون تخييرا في اصل المسئلة
كما مر الاشارة اليه مرارا او نعرف هذا فظهر انه لا معنى عن العمل بالظن فانه حجة الا ما خرج بالادلة
وثبت حرمته من جهة مثل القياس والاستحسان ونحوهما والعبرة بقوة الظن المعتبر هو الرجحان في النظر
فاذا حصل الظن بدليل جزم الواحد اكثر مما دل عليه اصل البراءة وغيره فيقدم عليه وذلك ليس من قبيل ما نص
الشارع باعتباره من الظنون كشهادة العدلين وغيرها فانه قد يحصل الظن بشهادة واحد اكثر من شهادة
ولا يعتبر ذلك لان الشارع جعل الشهادة من حيث انها شهادة مدارا منوطا للحكم لا من حيث الظن الحاصل
بها كالشهرة والاقرار وغيرهما الثاني انه لو لم يكن العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو باطل
البطلان ذكره في النهاية وغيره ولو صحبه ان لفظ الترجيح في قولنا ترجيح المرجوح بغير الاختيار ولفظ الراجح
عبارة عن القول بان الموهوم حكم الله او العمل بمقتضاه والراجح عبارة عن القول بان المظنون حكم الله او العمل
بمقتضاه والراجح عبارة ومبدأ الاشتقاق في لفظ الراجح والمرجوح هو الرجحان بمعنى استحقاق فاعله المدح
او الذم لا بمعنى كون الشيء ذا المصلحة الداعية الى الفعل كما هو المصطلح في لفظ المرجح والمرجوح في تركيب الترجيح بلا مرجح
وترجيح المرجوح المصطلحين عند زعمهم في ان الترجيح بلا مرجح ثم وخلافه وكذا ترجيح المرجوح وبالجملة المراد ان الفتوى
والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل والعمل بالراجح حسن ووجهه ان الاول قبيح الكذب بل هو كذب والثاني
ولا يكون ترك الحسن واختيار القبيح وادرد عليه بانه انما يتم اذا ثبت وجوب الاخذ والعمل ولا دليل عليه من العقل ولا
النقل اذ العقل انما يدل على انه لو وجب الاخذ والعمل يجب اختيار الراجح وثبوت وجوب الاخذ ولا يحكم به العقل واما
النقل فلانه لا دليل على وجوب الاخذ عند عدم القطع بالحكم والاجماع الذي ادعوه على وجوب الاخذ على المفتي فيما نحن فيه
ثم ان الاخباريين اللذين يعتبر قولهم في انعقاد الاجماع يخالفون في ذلك ويقولون بوجوب التوقف والاحتياط
عند فقد ما يفيد القطع اقول ان اريد ان جانب المقابل من الايراد المتقدم في الدليل الاول وكانه اولى هذا
تفريط وان قد افرطنا العمل باصل البراءة ثمة مع بطلان التوقف والاحتياط هنا اول فانا نقول الاولة وجوب العمل

بالمقطوع به في الفرعيات اول الكلام وما دل عليه من ظواهر الآيات مع ان ظواهرها ليست بحجة عند الاخباريين
ليست الا ظنونا مع ان الظاهر منها اصول الدين مسلمة لكنها مخصوصة بحال الامكان ودعواهم ان الاخبار
قطعية فانهم يعولون بالقطع في غاية الوهن فان عيان وجوه الاختلال في متنها وسندها ودلالتها وتعارضها
الموجبة لعدم الوقوف بها فضلا عن حصول اليقين منها يغني البيان وقد شرنا اليه سابقا وسنشير مع انه لا دليل
على حجيتها اذ الآيتان على فرض التمام دلالتهما فهما من ظواهر القرآن وقد عرفت حالها مع ان آية النفر ظاهرة
في التفقه وآية النبأ معللة بما علل ولا ريب انه اذا وجد ظن اقوى من الظن الحاصل من خبر الواحد لا يجري العلة
فيه واما الاجماع فهو لم يثبت على حجيتها مطلقا وفي جميع الاحوال والازمان خصوصا فيما كان منها اقوى منه لا يليق
بثبوت الاجماع على جواز العمل بها في زمن الصحابة والتابعين يكفي في ثبوته مطلقا لعدم القول بالفصل لانا نقول
اولا لم يعلم الاجماع على عدم القول بالفصل بل بعضهم مسكوت عن ثبوت الاجماع الا في الصدر الاول فيفرق بين
الزمانين وثانيا ان الاعتماد على الاجماع المركب انما هو اذا لم يعلم مستند المجمعين ونحن علمنا مستند المجمعين
من جانب القول بالحجية هو الايتان والاجماع وقد عرفت حال الايتين واما الاجماع فلم يثبت الا في الصدر الاول
ولا معنى للتمسك بعدم القول بالفصل لاحد شقي الاجماع المركب اذ التحقق ذلك الشق انما هو بهذه الاجماع
البسيط ولم يتحقق الا في هذا القدر فليفهم وذلك وبالجملة عدم تحقق القطع في الفقه في امثال زماننا غالبا
مما لا يجوز انكاره في غير الضروريات والضروريات لا تكفينا كما شرنا واما العمل بالتوقف او العموم فيحتاج الى
دليل يفيد القطع فان تمسكوا فيه بالاخبار الدالة على ذلك ضمنه عدم العلم فمع ان ذلك الاخبار لا تفيد القطع
كما بين لعدم تواترها معارضة بما دل على اصالة البراءة ولزوم العسر والحرج ولو فرض ترجيح تلك الاخبار عليها
فلا ريب انه ترجيح ظني ايضا مع انه قد لا يمكن الاحتياط في العمل ولا التوقف كما اذا دار المال بين شخصين ولا
يقتضي الاحتياط اعطائه باحدهما دون الآخر اذا كان بين يتيمين فان قلت انا لا نسترض المال في العمل
ولا نحكم به لاحدهما في الفتوى قلت القاء المال يوجب التلف فكيف يجوز ان تقول ان الله يرضى عنك بذلك

واما شق

واما شق ذلك على ان دليل هذا العمل قطعي وانه لا يجوز العمل على مقتضى الظن في اصل الحجية فرق بين العمل الظني والفتوى وتركهم
يحتاج الى الدليل فلعل الله يعذبك على عدم الاستثناء وحرمة العمل بالظن لم يثبت من ادلتها بحيث يجوز ترك
العمل بالظنون في اتلاف مال اليتيم وتعطيل الامر والزام العسر والحرج فلقد ثبت مما بين من جهة التقريب فيقول
ان الشيخين اجابا ان كل من اولاد الابن واولاد البنت من اولاد ابيه يصيب من يتقربان به الفلذ في اولاد
الابن والثلث لاولاد البنت خلافا للسيد ومن تبعه حيث يجعلون لجميع مقام اولاد الولد مقتصرين منهم
للذكر مثل حظ الانثيين ثم انه بعد اعتبار الفرق بين اولاد الابن واولاد البنت يجعلون حصة كل واحد كذلك
يعم للذكر مثل حظ الانثيين ولا دليل لهم ظاهرا الا الشهرة فان جعلنا الشهرة حجة فهو الا فلا بد ان يوقف
الحال ويحتاط الامام من الجمع وامكنت الاخبار الواردة في ان كل رحم يرث يصيب من يتقرب به لا يعطل الا ان
كل واحد من الفريقين يصيب والرحم ولا يعطل كيفية القسمة بينهم بالفهم والعمل بعموم آية يوصيكم الله في
في اولادكم كما ذهب اليه السيد ومن تبعه فيه انه يوجب الرجوع الى قول السيد في الاحتياط انه في نفسهم يكون
الاولاد حقيقة في ولد الصلب انما هو ظن وآية ولا حجة فيه عندهم فلا بد للاخباريين هنا من جانب ودليل
قطعي على جواز الترك والاحتياط وارشادهم اياهم مسلك الاحتياط اذا كان الفريقان كلاهما اقيا صغارا
فقارا لا حيلة لهم في الصغيرة الا اخذ مالهم وبالجملة من سلك سبيل الفقه والطبع على الكتاب وعاشر الناس ولاحظ
وقايعهم المختلفة ومقتضياتهم المختلفة وتتبع الادلة ومواردها وتامل فيها حق التامل وميز ما حق التمييز وفرق
الفرق بين زمان المعصوم او غير زمانه يعلم ان ما ذكره الاخباريون من كلام لا محصل له وفرضنا في مسئلة ميراث
الشهرة في احد طرفي المسئلة وجزء واحد في الطرف الآخر من غير تامل ما ورفعنا الاخباريين ان يثبت ان ادلة حجية او مع عاملنا ورجح
خبر الواحد تشمل مثل هذا المقام فلا يجوز العمل بالشهرة فان قال لا اقول ببقي العمل ولا بوجوبه بل التوقف احتياطا
فاقول كيف نصنع فيما لا يمكن ذلك فيه بل اقول لك انها كلها هو بمنزلة عالم التجار العاملين بالظن في امثال
ذلك وهو ان العامل البصير لا بد ان يلاحظ مضار طرفي الفعل والترك في كل ما يريده ولا يقتصر على احد الطريقين

ولذلك امثلة كثيرة منها الاجتناب عن مساوئة عامة الناس لكون غالبهم غير متحرزين عن النجاسات
فان الاحتياط عن النجاسات حسن لكن الاجتناب عن كثير تلوب المؤمنين وتضييق الامر المفاسد المترتبة على ذلك
مما ليس هنا مقام تعداده ايضا لكن اقامة المعروف واعانة الملهوف ودفع المفاسد وقطع الدعاوى بين
الناس والاصلاح بينهم ايضا حسن بل اهم حسن وكذلك الاحتياط في الفروض والعمل حسن بل احسن ومؤكد فاذا ورد
عليك مسئلة وتردد امرك بين ان تحكم فيها بما ادى اليه ظنك او ان تحتاط فكما تحتاط في الفروض والعمل بالظن
من جهة ما دلك عليه من الايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن وبتذكرها تستنبط عن الدخول فيه فتذكر
ح لتمضي ما ورد عليك من الاخبار الدالة اقامة المعروف والاصلاح بين الناس وانه لا حرج في الدين ولا عسر ولا ضيق
وان التعب لتلف الاموال والنفوس وتعطيل الاحكام الشرعية مذموم وعليك ان تحتاط من ان يكون ذلك من جهة
الوسواس وتزيل الشيطان فان الشيطان ليحتال ويصير عالما صالحا متنسكا لاجل تقرير الضلال والعباد الاترى
انه يوسوس في الاحكام النجاسات وغيرها العبارات الى ان يجعل الانسان متحيرا عن طاعة الله تعالى ولا يتمرض لحال
امر الانسان في الاجتناب عن محرمات المالية وحقوق الناس وغيرها فترى الوسواسي مجتنبين عن الظاهر اليقيني بسبب احتمال
قربه بالنجس ولا يحتاطون ابدا من اكل لحوم السوق مع ظهور ان اكثر الجزارين مما لا يعتقد على دينهم وتعهدهم بل لا يدرون
كثيرا منهم مسائل الذبح والتذكية فلعله اكل لحم الميتة غالبا وكذلك لا يجتنبون عن اكل السكر وبين مزبلات اهل الكفر
مع ان الغالب انهم ملاقوه بالرطوبة وكان عدم التنزه عن النجاسة يوجب الهلاك فكذلك اكل الحرام وهكذا الكلام
في فروض القصاص فربما يظهر للفقيه لزوم القصاص لحرمة وعن النظر الى حال اولياء الدم مع ما بهم من الوجع والالم
وان تركه ربما يوجب زيادة قتل في النفوس وغير ذلك بل اقول لك انه ربما يكون ظن احدهم متاخما للعلم
بل يصير لاحدهم العلم العادي ولا يجري على فروض القصاص فان ذلك يجب بانه يخاف على دينه
الحساب وان تبعت حاله لا تجد يقينا بالمعاد وعذاب جهنم اكثر مما يظهر له من حقيقة الامر فكيف الفرع زائدا بصرح
على الاصل وبالجملة لا بد من ملاحظة طرفي الافراط والتفريط اعاذنا الله من الميل الى الهوى ومتابعة النفس

حسن بل احسن ولكن الاحتياط في الفروض والعمل حسن صح

وكذا لا يجوز الاجتناب عن الدخول في احكام الله وشرعه خاصة ذكره الله تعالى لكتابه الله

القصاص صح

والطاعة الشيطان

والطاعة الشيطان ومع هذه الكلمة فلا تغتر بما اجتنبت عن الحرام الاحتياط ويغرك ذلك سبا الطاعة في الدين
واهمالها في الفروض فان ذلك ايضا من الموبقات المهلكة ومن اعظمها بل عليك بالاقتصار وبذل الجهد والوسع
ثم العمل على مقتضاه الثالث ان مخالفة ما ظنه المجتهد حكم الله مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب
وردّ بمنع ان مخالفة الظن مظنة للضرر لان علمنا بوجوب الدلالة من الله على ما فيه التكليف به دوننا
الضرر عند صدق المجتهد مع انه منقوض برواية الفاسق بل برواية الكافر فان الظن يحصل عند خبره ولا يمكن ان
يقال انه مجزوم بالاجماع لان الدليل القطعي للتكليف يجب متابعته ولا يبدل ان يكون مطرادا وبالجملة ودفع
الضرر المظنون بل هو اولى للاحتياط وعلى تقدير التسليم فانما يسلم في التعليمات العرفية المتعلقة بالمعاش
دون المسائل الشرعية المتعلقة بالمعاد فان العقل يستقل بمعرفة حكم التعليمات دون الشرعيات اقول مراد
المستدل انه اذا علم تعلق التكليف ضرورة والخطر والخطر يقع فيه فالحكم الشرعي في الظن فيجب متابعته ولا يجوز
تركه بان يقال ان الاصل براءة الذمة عن هذا التكليف اذ ما ظنه حراما او واجبا فيظن ان الله تعالى يؤاخذه
على مخالفة وظن المؤاخذة يوجب الوجوب التحرز عقلا والاوجه بمنع ذلك وما ذكره من الشهرة فيه ان وجوب
متابعة الدلالة القطعية بالمعرض على الشرح ثم وهو اول الكلام الاترى ان الامامية يقول بوجوب اللطف
على الله تعالى وبنصب الامام لاجراء الاحكام والحدود ودفع المفاسد والاصلاح بين الناس واقامة المعروف ومع ذلك
فنفي عن الامة وان كان بسبب ظلم ظالميهم وكان المجتهد صادرا بناء عنه بالعقل والنقل كان متابعته واجبا
كمتابعة ذلك على المجتهد بقولهم وتبيينهم وتبيينهم صادرا بناء عن يقينه بها وكما كان يجب ان يكون الامام
عارفا بجميع الاحكام بحيث لو احتاج الامة اعلامهم بها وان لم يكن محتاجا بالفعل اليها فكذلك يجب على المجتهد الاستعداد
بجميع الاحكام بقدر طاقته لدفع احتياج الامة عند حاجتهم وان لم يكن فعليته الاجتهاد وجوبا ولا ريب
انه لا يكون له تحصيل الكل بالعلم فناب ظنه مقام يقينه ولما لم يكن يمكن اثبات اليقين بحجية اخبار الاحاد
وظواهر الكتاب في زماننا لما ارتبنا ان الغاية الامر حصول ظن بحجيتها والاعتماد على اصل البراءة قد عرفت

وما ذكره من الشهرة فيه ان وجوب متابعة الدلالة القطعية بالمعرض على الشرح ثم وهو اول الكلام الاترى ان الامامية يقول بوجوب اللطف على الله تعالى وبنصب الامام لاجراء الاحكام والحدود ودفع المفاسد والاصلاح بين الناس واقامة المعروف ومع ذلك فنفي عن الامة وان كان بسبب ظلم ظالميهم وكان المجتهد صادرا بناء عنه بالعقل والنقل كان متابعته واجبا كمتابعة ذلك على المجتهد بقولهم وتبيينهم وتبيينهم صادرا بناء عن يقينه بها وكما كان يجب ان يكون الامام عارفا بجميع الاحكام بحيث لو احتاج الامة اعلامهم بها وان لم يكن محتاجا بالفعل اليها فكذلك يجب على المجتهد الاستعداد بجميع الاحكام بقدر طاقته لدفع احتياج الامة عند حاجتهم وان لم يكن فعليته الاجتهاد وجوبا ولا ريب انه لا يكون له تحصيل الكل بالعلم فناب ظنه مقام يقينه ولما لم يكن يمكن اثبات اليقين بحجية اخبار الاحاد وظواهر الكتاب في زماننا لما ارتبنا ان الغاية الامر حصول ظن بحجيتها والاعتماد على اصل البراءة قد عرفت

حاله وكذا لكف التوقف الاحتياط مع عدم دليل عليهما نعم اذا فرض عدم حصول الظن للمجتهد في مسئلة اصلا
فالرجوع حينئذ الى اصل البراءة لا يبقى انه على هذا التقرير يرجع ما في هذه الدليل الى الدليل الاول لان مرجع الدليل
الاول الى لزوم تكليف بما لا يطاق في معرفة الاحكام لو لم يعمل بظن المجتهد ومرجع هذا الدليل الى ان ترك العمل
بالظن يوجب الظن بالضرر قوله مع انه منقوض برواية الفاسق فيه ان عدم جواز العمل بخبر الفاسق اذا افاد الظن
اول الكلام اذ اشتراط العدالة معركة الآراء والاستدلال بالآية غاية الظن فلم يحصل العلم بحجية هذا
الظن كما مر مع ان الشيخ صرح بجواز العمل بخبر المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا بجوارحه ولا ريب ان ذلك
من القرائن الدالة على القرائن الخارجة مع ان المتوهم جواز العمل بخبر الضعيف المعتضد بعمل الاصحاب ولا ريب
ان ذلك لا يفيد الا الظن وغايته ان يثبت حجية هذا الظن بما ورد من الاخذ بالمشهور بين الاصحاب وهو مع انه
قد يعارض بغيره من المرجحات ظن حاصل من خبر الواحد بل من الترجيح الحاصل من مخالفاتها وقد عرفت حاله وحاصل
انه ان لم يجوز العمل بخبر الفاسق فانما هو لاجل عدم حصول الظن بعدمه لا لحصول الظن بعدمه لا لانه فاسق وان حصل الظن
به وهكذا القول اذا ورد المنع من القياس ايضا بل نقول ان الواجب على المجتهد العمل بما يفيد ظنا ويؤدي الى الظن بالحكم
من الادلة التي يتداوله الآخر الفاسق مثلا والقياس مثلا وذلك اما لانها لا يفيد ان الظن وذلك هو علة
منع الشارع عنهما او لانها مستثنيان من الادلة المفيدة للظن لان الظن الحاصل منهما مستثنى من مطلق الظن فهذا الكلام
يجري في الوجه الاول ايضا لان تكليف بما لا يطاق اذا اقتضى العمل بالظن بعد انسداد باب العلم من جهة الادلة المقتضية
للعلم او الظن المعلوم الحجية مع بقاء التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن بعينه في نفسه ومع قطع النظر
عما يفيد ظنا اقوى بالجملة مما يدل على مراد الشارع ولو ظنا ولكن لا من حيث انه يفيد الظن فلانه يوجب جواز العمل
بالظن المطلق بالنسبة الى الامرين وهذا المنع قابل للاستثناء فيقال انه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بعينه ويدل على
مراد الشارع الا بالقياس من البين فاذا تعارض ما في الادلة المفيدة للظن في تجويز الظن النفس الامري ملاحظة
القوة والضعف بل لا يبقى الظن الضعيف بل الاقوى يعمل بالظن والاضعف وهما ويمكن ان يقال ان في موارد القياس

لم يثبت

لم يثبت انسداد باب العلم بالنسبة الى مصداقه فان العلم بالحرمة من المذهب حرمة العمل على ما ادى اليه القياس
فيعلم ان حكم الله منه غيره وان لم نعلم انه الشيء هو هذا فنفي تعيينه يرجع الى الاحتمال وان كان موردا عين
مؤداه فيقتصر على فانه يكن منع وعدم بداهة حرمة القياس حتى في موضع لا يصل الى الحكم الا به فان قلت لو لم
يحصل الظن بشيء حين انسداد باب العلم حتى بالقياس ايضا فالمناص في العمل والتخلص عن لزوم التكليف بما لا يطاق
فان قلت اصل البراءة فعلم لم تعمل به اولا قلت المناص حينئذ هو المناص حين تعارض الادلة اذا لم يرجح شيء
مع وجود الادلة المطلوبة الحجية فيتوقف في الفتوى او يبنى على اصل البراءة وكذا ذلك في الظنون الغير المعلوم الحجية
اذا تعارضت او فقدت فيتوقف او يعمل على اصل البراءة وعدم جواز العمل باصل البراءة اولا لان الثابت من
الادلة ان جواز العمل عليه موقوف على اليأس من الادلة بعد الفحص كما يعتبر العمل عليه بعد اليأس عن الادلة في الادلة
الاختيارية فكذا الحال في الادلة الاضطرارية فان قلت ما ذكرت من منع لقبح الحرمة عند انحصار الطرق في مثل
القياس مثلا او غيره من الظنون التي لم يثبت حرمتها بالخصوص ايضا يمنع لقبح التكليف الى آخر الابد فغاية
الامر عدم الوجوب فما الدليل على الحرمة ثم بعد التأمل في هذا المقال ينظر عليه المقال واقول عز من قائل اقامة
الدليل على الظنون واثبات العلم في حجية بعضها بالخصوص مميزا اياها عن غيرها انه لا ريب ولا شك ان الله تعالى
بعث رسولا وانزل كتابا وسن شرائع واحكاما واراد من عباده العمل عليها وطريق ابلاغ الاحكام الى العباد على ما هو
دقيق مجرى عادته تعالى اما بالنطق والكلام غالبا والظاهر مع عباده ليس الا بان رسوله اما بتلاوة كتابه
عليهم او بحكمه لوصيه وبيانه اياها بلسانه الشريف فحصل العلم بمراد الله تعالى لمن طلبه لمن فهمه من الكتاب
او سنته فلا كلام فيه وفي انه حجة على العباد يجب متابعتهم وحصول العلم من الخطاب والصحيفة المقام مما لا يداخله
الشك ولا ريب ولا شك وكذلك حصل الظن به لهم من العمل على مقتضى الكتاب فمجازيه والمجازات بحمل الالفاظ على معانيها
عند عدم القرينة على خلافها والبناء على القرائن في الحمل على المعاني المجازية لان ذلك كان طريقة العرف والعادة
من لدن خلقة آدم الى يومنا هذا وانهم كانوا يعملون للاوامر على ذلك يعلم ذلك بملاحظة العرف والعادة

علما وجدانيا فانه اكتفى في المحاورات مع اصحابه باصل الهام الظن به في التكاليف ايضا والفرق في الكل مع ان الحق
عند اصحابنا هو التخطئة وان حكم الله الواقعي واحد في نفس الامر ان عمدة العلماء في التدين والايمان بالله هو اصل
التوحيد وخلع الانداد والاضداد والتسليم والانقياد وتوطين النفس على تحمل المشاق الواردة من قبله تعالى
فالاحكام الفرعية وان كانت من الامور الحقيقية المتصلة الناشئة من المصالح النفس الامرية لكن العمدة في تاسيسها
هو الامتحان وتقوية الايمان لسب الامتثال بها والتقرب بها من جهة انه الطاعة فاذا فهم المكلف من خطاب الشارع
الابتلاء وصح
فهما عليا بنفس الحكم وامتثل به فهو جامع للمصلحتين اعني الفوز بالمصلحة الخاصة الكامنة فيه والفوز بالمصلحة
العامة التي هي نفس الانقياد والاطاعة واذا فهم فهما ظنيا على مقتضى مجاري لسان القوم الذين نزل الله
الكتاب وبعث الرسول عليه فهو وان فقد المصلحة الخاصة لكنه ادرك المصلحة العامة بل عوض المصلحة الخاصة ايضا
لئلا يخلوا عمله عن الاجر وفاقا للعدول لحصول الانقياد بدونه ايضا ولو بملاحظة هذا السر مندفع ما يتوهم انه
كيف يجمع هذا مع القول بكون الاحكام ثابتة في نفس الامر في كل شيء على نهج مستقر ثابت وان التصويب باطل
ومحكم النفس ص
والحاصل ان المقصود بالذات من الخطاب وان كان حصول نفس الامر لكن يظهر من جعل الشارع مناط تفهيمه النطق
بالالفاظ التي جرت عادة الله تعالى بانها لا تفيد اليقين في الاغلب انه راض بهذا الظن ويكتفي به عما اراده
في نفس الامر لانه غير فاقد للمصلحة ايضا كما عرفت فهذا الظن حاصل علم حجيته وهذا هو الذي اتفق العلماء على حجيته
من غير خلاف بينهم قائلين ان الظن في موضوعات الاحكام من مباحث الالفاظ وغيرها حجة اجماعا ثم
ان هذا الكلام اذا نقل الى غير المشافهين للمشافهين لهم في التكليف بمقتضاه فان كان نقله بمعناه بمعنى
ان مراده الواقعي صار يقينيا لهم وعلموا انه اراد ذلك لا غير فلا كلام فيه ايضا وان كان نقله بلفظه بمعنى انه
حصل لهم العلم بان هذا هو لفظ الشارع فالاشكال ح في ان الظن الحاصل لهم من هذا اللفظ النقلي الصادر حجة
لهم ام لا فنقول ح ان هذا اللفظ على قسمين يحتمل ان يكون مما يقصد به تفهيمه في الدهر والاستفادة منه
كتب تصنيف المصنفين وقسم لا يقصد به ذلك بل انما قصد به تفهيم المخاطبين وان كان غيرهم ايضا
مشاركين

مشاركين لهم في اصل الحكم فالكتاب العزيز فهو وان كان يمكن ان يكون من القسم الاول اذ الكل لا فائدة ان
لم نقل بعموم خطاب المشافهة للغائبين كما حققناه في محله لكن نقول بان الله تعالى يريد من جميع الامة فهمه والتدبر
فيه والعمل على مقتضاه خلافا للاخباريين كما بيناه سابقا فيكون هذا الظن حجة بالخصوص من طريقه العرف
والعادة في تاليف الكتب وارسال المكاتيب والرسائل الى البلاد البعيدة سيما مع ما فيه من الاحكام ومباينته الاصطلاحات
يقتضي في الكل فان المصنفين واهل المكاتيب والرسائل لا يريدون ممن يبلغ اليه كتابهم الا العمل على مقتضاه
بقدر فهمهم ووسعهم فالذي يجب على الله تعالى ان يكتفي عنا بالفهم من كتابه ما يقينا او ظنا ولكن ثبت
ذلك بديهيا علينا لاحتمال ان يكون الكتاب العزيز من باب القسم الثاني سيما الخطابات الشفاهية منه وسيما
ما اشتمل على الاحكام الفرعية ولا ينافي ذلك تعلق الغرض ببقائه ابد الدهر ليفيد لحصول الاعلى وسائر الفوائد
مع ذلك ايضا فان قلت ان اخبار الثقلين وغيرها مما دل على العرض على كتاب الله تفيد ان الكتاب من القسم الاول
قلت اولا نقل الكلام الى تلك الاخبار وثانيا ان الاستدلال بها فيما نحن فيه موقوف على ان يكون تلك الاخبار
من قبيل القسم الاول من باب الخطاب الشفاهي مع الاصحاب وثانيا انه لا قطع ان يكون ظني الدلالة بالنسبة الى المشافهين
في هذا المقام كما ذكره القدح من الاخباريين في دلالتها وان كان خلاف الظاهر فان غاية الظن يكون جواز
العمل بما يظن من جهة الكتاب جائزا لهم لا قطع بحجية هذا الظن ويمكن ان يكون المراد مستكنا بها اذ المراد الاشارة
كما ذكره الاخباريون وان كان خلاف الظاهر وان سلمنا ان تعاضد تلك الاخبار بعضها ببعض مع قرائن خارجية
يفيد القطع بجواز العمل بهذا الكتاب لكن لا يفيد الا جواز العمل في الجملة واما لو حصل ظن اقوى من حجية خبر الواحد وغيره
من الادلة التي لم يثبت حجيتها بالخصوص فلا قطع بوجوب العمل على طبق الكتاب ح واما السنة المعلوم الصدور عنه ص
فيحتمل ضعيفا ان يكون مثل المصنفات والمكاتيب ولكن الاظهر ان يكون المراد منها يفهم المخاطبين ويلزم نفس
تكلم الى من يوجه اليه بواسطة تبليغهم ومع ذلك فلا يعلم من حاله رضاه بما يفهمه الغير المخاطبين حتى يكون ظنا
معلوم الحجية فهذا هو القدر الذي يمكن ان يقال انه الظن المعلوم الحجية ولما اصل البراءة فهو ليس من الظنون التي علم حجيتها

وسنبين ايضا

بل هو من الادلة الظنية كما اشرنا في محله واما خبر الواحد فظاهر انه لا دليل على وجوب العمل به اذا اقوى ادلته
الاجماع وهو على فرض تسليمه لا يثبت الا حجية في الجملة وفي زمان خاص وفي نوع خاص اذ حجية في الاعصار
المتاخرة عن زمن الصحابة غير معلوم وكذلك المقدار المسلم منه خبر العادل المعلوم العدالة والمسلم منه ما لم يعارضه
مشكل اعلم ايضا اصعف منه اذا كان معمولا بها وهو مهجور اعلم لتصحيح السواغ من المعارضات والاشكالات
في علاج التعارض وغيره مما ليس من محل البسط وقد اشرنا الى بعضها في مبحث التحقيق وغيرها واكثر ذلك السواغ
يعود الى كيفية الاستنباط من الكتاب والسنة المتواترة ايضا باعتبار حصول العلم بالتحقيق والتقييد بالنظر الى
العمومات في الجملة واحتمال ورود ما يخالف لم يطلع عليه يجب البحث والتفحص الى ان يحصل الظن بعدمه كما مر في محله
لما بينا انهما من باب الخطابات الشفاهية المقصودة منها تفهيم المخاطبين واحتمال ان يكون معهم من القرائن ما يفيد
ان المراد خلاف ظاهرها كما علم في كثير من المواضع بالاجماع وغيره واحتمال ان يكون من هذا الباب ايضا يكفي وثبوت
اشتراكنا معهم في اصل التكليف بالاجماع لا يوجب اشتراكنا معهم في كيفية الفهم من هذه الادلة وتوجه الخطاب
الينا ولا اجماع على مساواتنا لهم في العمل بالظن الحاصل منها لنا فالحاصل ان العمل على مقتضى الظن المسلم الحجية
مجرد كلام لا يحصل منه الفقه فبعد حصول العلم بتعلق التكليف بالتفصيلات المجملة كيف يمكن تحصيل العلم بها بمجرد
حصول العلم بجواز العمل بخبر الواحد الذي علم كون راويه عادلا على النهج المتفق عليه مع كونه غير معارض لشيء
آخر خاليا عن السواغ التي لا مناص عنها الا بالعمل بالظن مع انه لم يثبت بالاجماع وجوده في اخبارنا فهو في غاية
الندرة ولا اجماع ولا دليل قطعي آخر يدل على حجية الظنون الحاصلة من جهة المعالجات كما لا يخفى فيما مر ملاحظة
الاختلاف في الاخبار التي وردت في علاج التعارض بينها وكذلك الكلام في السنة الكتاب والسنة المتواترة
بالقطع مع غاية ندرة مدلولها وكذلك الحال بالنسبة الى ان سلمنا كونه ظنيا معلوم الحجية اذ العلم بحجيته مع وجود خبر
صحيح يفيد ظنا اقوى منه او ظني آخر مع دعوى الاجماع على حجيته حتى فيما كان فيه خبر مسموعة اهل الاجماع
لا يفيد لنا الا الظن لو ثبت فيصير حال الظنون المعلومة الحجية عندنا مثل حال نفس الاحكام المعلومة اجمالا

بالضرورة

بالضرورة من الدين فكما ان العلم الاجمالي بنفس الاحكام لا يفيد في التفصيلات فكذلك العلم بجواز العمل بالظن الاجمالي
في استفادتها لا يفيد فيها اذ العلم بحجية ما يستفاد منها مفصلا بالضمائم اللاحقة عن الاختلالات
المحتملة من المعارضات اليقينية والمحتملة كيف يجدي فيما نريده من العمل باحكام الشرع مع الاجتناب عن العمل بالظن
لا نعلم حجيته بالضرورة وليس ذلك غالبا الا مثل من يكلف في حل احدى مقدمتي قياسه فيقطع مع كون الاخرى
ظنية فهل ينفعه ذلك في صيرورة النتيجة قطعية او من يحصل العلم في بعض اجزاء صلاته مثلا مع كون سائر الاجزاء
ظنية فهل ينفعه ذلك في صيرورة صلاته يقينية مع ملاحظة عدم كون الجزء مطلوبا بذاته وغير مفيد منفردا
في نفسه ولو فرض ثبوت حكم مستقل من جهة الظن المعلوم الحجية مستقلا من حاجة الى غيرها فهو في غاية
الندرة فتكلم فيما لا يمكن ذلك فيه مع ثبوت التكليف فيه يقينا فثبت من جميع ذلك انه لا مناص عن
العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل كالقياس والاستحسان ونحوهما فمن جميع ذكرنا ثبت حجية خبر الواحد وهو مدعى
الدليل المعتمد في اثبات حجيتها ثم قد ظهر لك مما حققنا المقام انه لا فرق بين مسائل اصول الفقه وفروعه
في جواز البناء على الظن وانه لا دليل على اشتراط القطع في الاصول نعم لا بد في اثبات حجية ظن المجتهد من دليل قطعي وقد
في موضعه انه من الاصول الكلامية لا الاصول الفقهية واذا ثبت حجية فلا فرق بين الاصول والفروع وسيجيء زيادة
توضيح لهذا في مبحث الاجتهاد والتقليد فلنرجع الى ذكر ادلة القائلين بحجية خبر الواحد وهو ايضا من جهة احدها
هو الدليل على حرمة العمل بالظن الا ما اثبته الدليل حذو ما ذكرناه في مبحث الادلة وثانيها نفي حجية خبر الواحد الخ
اما الاول فهو الآيات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن مثل قوله تعالى لا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان يتبعون
الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وغير ذلك فان الذم على اتباع الظن دليل على الحرمة وخبر الواحد لا يفيد
الا الظن بالفرض والجواب اما عن آية النهي فانها مخصصة بالبينة والدليل على تركه تميزه له في جميع الخطابات
سلمنا لكن الخطاب شفاهي فلعله كان قرينة تدل على خلاف المقصود من بيان اختصاصها باصول الدين او بالمسلمين
الى المسلمين كما يظهر من قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم ومن ارادة المعنى

النهي وسيجيء

الراجح من العلم مجرد ان تهتك عيرات وهنه لك وهنه انما هو بالاجماع والضرورة وهما منتفيان في موضع
النزاع وهو صورة انسداد باب العلم وايضا التمسك بهذه الاية يفيد حرمة العمل بالظن فالتمسك بالظن الى اصل
هو ما نفاه نفس الاية يكون باستلزام وجوده عدمه وهو محال ودعوى قطعية حجية الظن الحاصل من الكتاب مدفوعة
بالكلام فيه وانه ليس ثابت في الاصل وعلى فرض الثبوت فلم يثبت فيما كان هناك خبر واحد يدل على حكم
المفروض مع انه الاية انما تفيد العموم لو كان كلمة ما نكرة وكانت موصولة فلا ينافي جواز اتباع بعض الظن والاشكال
قوله تعالى ان الله لا يحب كل مختال فخور فيما خلاف الاصل فان الظاهر من ليس كل مختال فخور السلب الكلي واما على ثابت الدخل فيه
انه يرد عليه بعض ما ذكر فيه انها ظاهرة في اصول الدين بالنظر الى سياقها وان قلت بان السبب والمحل لا يخصص اللفظ
سلمنا العموم في جميع الايات لكن ما ذكرنا من الادلة تخصصها لان الخاص مقدم على العام واما الثاني فهو ما ذكره
السيد المرتضى ره في جواب المسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع
للضرورة قال لانعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب وشك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار
الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد علمنا الضرورة وسط
والاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على من يخالفهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل
من طريق العقول ان يتعبد الله تعالى بالعمل بالاخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الاحاد مجرى ظهوره
في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال في المسئلة التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه بين في جواب نيل
التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل من الف للامامية او وافقها بهم لا يعملون في الشريعة بخبر الواحد الا وجب
العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلم منهم كل مخالف
لهم وتكلم في الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية يدفع ذلك ويقول انما عملوا باخبار
الاحاد من الصحابة المقرون اقوالهم بحيث يشتبه القرائن بخلافهم والخروج من جملتهم فامساك الكبير عليهم لا يدل
على الرضا بما فعلوا لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا بما فعلوا

لان الشرط

في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك وكذا نقل جماعة
منه في العلم والجواب عنه منع ما ادعاه ولا يحصل لنا العلم بالاجماع الحقيقي على ذلك لو لم يحصل على عدمه والاكتفاء
على ثبوت الاجماع رجوع الى العمل بخبر الواحد مع انه لو سلم الاجماع فانا نسلم فيما لو لم ينقطع باب العلم والمفروض
زمان انقطاعه كما مر فالقدر المسلم منه في زمان اصحاب الائمة لكونهم قادرين على تحصيل العلم بل بعضهم لقدم مكث
كثيرهم من العلم ايضا ووجه اجتماع اصحاب الائمة على العمل باخبار الاحاد لعله كان لاجل تمكنهم بل الظاهر ان الشيعة
ايضا كان متمكنا لقرب عهده بعصر الشرع ووجود القرائن والامارات ولذلك قال معظم الفقهاء يعلم بالضرورة
من مذهب ائمتنا عليهم السلام بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق فيه ذلك فيعول فيه على اجماع الامامية وفي سائر المسائل
يرجع الى التخيير بين الاقوال وان جزم بانه لا يحصل لنا سبيل الى العلم بتفاصيل الفقه بشيء مما ذكر كيف يمكن ان
يتحد مع حال السيد واصحاب الائمة مع ان السيد يكتفي بالظن فيما لا سبيل فيه الى العلم وهذا ادل دليل على اثبات حجية
خبر الواحد مطلقا والظاهر من الاجماع الذي ادعاه الشيخ ومن هو ذا الكلام في امثال زمانه وكان غرضه
ابطال القول بحرمة العمل به في امثال هذا الزمان واما لو ثبت جواز العمل به مطلقا ومع تمكن العلم فيحتاج الى
تتميم الادلة المخصوصة باثبات حجية خبر الواحد مطلقا والظاهر من الاجماع الذي ادعاه الشيخ ومن هو ذا الكلام
بقي الكلام في تحقيق الحق في هذا الاجماع المدعى على طرفي النقيض في السيد والشيخ ووجه ذلك الى لغة
فاعلم ان انكار العمل بخبر الواحد في الجملة مما لا ريب فيه انه كان مذهبا للامامية وعلى ذلك تنزل دعوى السيد
وان غفل في تعميم الدعوى وذكر في آخر في وجه المخالفة في الدعويين ان السيد كان اعتماده في هذه الدعوى
على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم حتى قال بعضهم باستحالته عقلا وتعويل
الشيخ ومن كان على ما ظهر لهما من حال علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث اورد الاخبار في كتبهم
وترتبوا اليها في المسائل الفقهية واقول الذي هو صريح كلام الشيخ في عدة موافقة للسيد في انكار الامامية
للعمل بخبر الواحد لكنه ذكر انه هو ما رواه المخالفون في كتبهم ولا الذي رواه اصحابنا الامامية في كتبهم وتداولوه

منهم

بينهم فاتفقوا على العمل بها وجب ثم لجد ما ذكر في وجه الدعوى ما ذكرنا اولا كتب في الحاشية ان ذلك كان
قبل وقوفه على كتاب العدة ثم نقل في الحاشية في وجهها ما نقلناه عن الشيخ واستبعده عن الصواب لان الاعتراف
بانكار علماء الامامية باجماع الاحاد لا يتعلق صرفه الى روايات مخالفيهم لاشتراط العدالة عندهم وامثالها في جرحهم
كاف في الاعراب عنها فلا وجه للمبالغة في العمل بخبر يردونه اقول ويمكن دفع الاستبعاد بان الامامية لما كانوا
مخالطين مع المخالفين فكان المخالفون مذهبهم جواز وضع الاحاديث كما لا يخفى على من اطلع على طريقتهم ومهما
ما اشتهر ان سمرة ابن جندب اختلق رواية عن رسول الله صلى الله عليه وآله بامر معاوية في ازاء اربعمائة الف درهم بان آية
انزلت على مذمته عظيمة نزلت في شان علي عليه السلام وآية اخرى مشتملة على مدح عظيم نزلت في شان قاتله وكذا
غيره من المعروفين بالكذب وكانوا متمكنين على التصريح بتكذيبهم ومنع قبول اخبارهم من حيث انها اخبارهم
فاختلقوا في ذلك مناصا واعتمدوا في احتجاجاتهم على ان خبر الواحد لا يفيد العلم فلا يثبت به شيء وتخلصوا بذلك
عن تهمتهم فاشتهر بينهم وذلك المطلب بهذا الاشتهار حتى ظن السيد ونظراؤه ان ذلك كان مذهبا لهم
في خبر الواحد وان كان مع تطبيق الاصحاب كان جائزا عند الامامية وعليها شواهد كثيرة لا يخفى على المتتبع
المتامل ثم ان صاحب الحدائق تصدى لرفع الشك في بين الدعيين وبيان الواقع بين المدعيين وقال الانصاف
انه لم يتضح من حال الشيخ وموافقته مخالفة السيد اذ كانت اخبار الاصحاب لو مستندة قرينة العهد بزمان
بقاء المعصومين عليهم السلام واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المشاهدة لها متيسرة كما يدل عليه السيد ولم يعلم انهم
اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر من لفظهم قرينة فيه ثم استشهد على ذلك بكلام المحقق وانت اذا تاملت
كتاب العدة تعرف ان هذا الكلام بعيد بمرحل عن الصواب وكذلك الشهادة في كلام المحقق له ووجه غفلته
ره انه لم يكن عنده كتاب العدة حين تاليفه لم ولعل ان في العدة مواضع متعددة من كلامه
ينادي باعلى صوته ان كلامه في الاخبار المجردة عن القرائن الدالة على صحة الخبر وصحة المضمون للاحاجة لنا الى
نقلها نعم خص الشيخ القول بجواز العمل باخبار الامامية التي دونتها في الكتب المتداولة الدائرة عند الاصحاب

مع توفر شرائط الصحة كان الغفلة انما وقع من السيد والشيخ ره والتحقيق ان العمل باخبار الآحاد مع طرق الاصحاب صحيح

سواء روى

سواء روى الامامية ام غيرهم ايضا اذا كان سليما عن المعارض وهذا هو الذي يختاره المحقق عدا ايضا ما في صريحه
بان مجرد ذلك لا يوجب كون تلك الاخبار مقرونة بالقرائن المفيدة للقطع بصدورها لتصريحه في مواضع كثيرة
بانه لا يعلم انها غير موجبة للعلم فلا يخفى ان كون تلك الاخبار مقترنة بالقرائن المفيدة للقطع لاصحاب الائمة لا يفيد
كونها كذلك عند الشيخ ايضا ولا دلالة في كلام الشيخ انها كانت كذلك عنده ايضا هذا ولكن الحق والتحقيق ان الاعتماد
في الاستدلال بخبر الواحد في امثال زماننا على الاجماع ايضا مشكل لان ما نقله الشيخ وان كان يفيد عموم عمل الكتب
المتداولة لكنه لفظ عام والاعتماد على عموم لفظ الاجماع المنقول في اثبات خبر الواحد دوري والعلم بجواز العمل
بجميعها الا نقتنا غير معلوم فلا يمكننا اليوم دعوى الاجماع على حجية جميع ما في الكتب المتداولة مع ان الاجماع لا يثبت
الا جواز العمل في الجملة وقطعية حجية البعض في الجملة مع الاجمال والاشتباه لا يحصل منه شيء ودعوى الاجماع على العمل بالخبر
الذي رجحوه في الجمع والترجيح وتقديم بعضها على بعض مع عدم حصول العلم بنفس الكيفية وجهة الاختلاف وجهة
الجمع والترجيح بالنسبة الى الاخبار وغيرها مما لا يسعه ولا يغني فظهر من جميع ذلك ان ذلك ليس فيه التعليم حجية
اجمالية لا يحصل العلم بتفاصيلها فالمرجع في حجية خبر الواحد حقيقة انما هو الدليل الذي مر كما اشرنا سابقا ثم ان بعض
المتاخرين تمسك بالاخبار الواردة في امرهم عليهم السلام بحفظ الكتب والعمل بها ولو سلم التواتر فيها فانها لا تفيد
الا الابطال كما بينا والله العالم

وذكر العلماء للعمل بخبر الواحد شرائط ترجع الى الراوي
وهي البلوغ والعقل والاسلام والايمان والعدالة والضبط والتحقيق ان هذه الشرائط انما تتم اذا ثبت جواز العمل
بخبر الواحد من الادلة الخاصة به وعلى القول بجواز العمل به من حيث هو وهو واما اذا كان بناء العمل عليه من حيث
انه مفيد للظن كما هو مقتضى الدليل الذي مر فلا معنى لهذه الشرائط بل الامر دائر مدار حصول الظن ومع اشتراط هذه الشرائط
لا بد ان يكون للشبهة على ان الخبر الواحد المذكورات لا يفيد الظن او لبيان ظاهر الظن او لا ثابت بحرمة العمل
بالخبر الخالي عن الشرائط كالعدالة وقد عرفت انه ليس كذلك اذ قد يحصل الظن بخبر الفاسق والمخالف والا يحصل من غيره
مع قطع النظر عن القرائن الخارجية كيف ويشرف الكلام في دعوى حرمة العمل في الخبر اعتبارها في الاكثر مما عرفت

من الاشكال في حجية الاستثناء فيما ذكره في استثناء القدس اما التفصيل القول في الشرائط فاما البلوغ والعقل فنقلوا
الاجماع على عدم قبول خبر المجنون المطبق والبقي الغير المميز واما المجنون الادواري فلا مانع من قبول روايته
حال افاقته اذا انتفى عنه اثر الجنون واما البقي المميز واما المجنون فالمعروف من مذهب الاصحاب وجمهور العامة
المنع ودليله الاصل وعدم كون ادلة حجية خبر الواحد له ورجا يستدل بالاولوية بالنسبة الى الفاسق فان
الفاسق حيثية من انه ربما منعه عن الكذب كخوف العقوبة فيه تامل وذهب آخرون الى القبول قياسا على جواز
الاقتداء به ورد بطلان القياس اولا ولمنع الاصل ثانيا ولوجود الفارق ثالثا فانهم يجوزون الاقتداء
بالفاسق ولا يقبلون خبره هذا اذا رواه قبل البلوغ واما لو رواه اذا سمعه قبله فلا اشكال في القبول اذا جمع
سائر الشرائط ولذلك قبل الصحابة رواية ابن عباس وغيره ممن تحمل الرواية قبل البلوغ وما ذكره بعض الاصحاب
من ان ذهب رد الصدوق ما يرويه محمد بن علي عن يونس هو هذا الاوجه له واما الاسلام فظاهر معظمهم دعوى
الاجماع على ذلك مستندا الى قوله تعالى ان جاءكم فاسق اما الاجماع فيشكل دعويه مطلقا حتى في صورة انسداد
باب العلم نعم يفيد دعويه في تضعيف الظن الحاصل بخبره والحاصل انه يمكن الاعتماد على الاجماع وان كان منقولا
لو ثبت حجية خبر الواحد بالنص ولو في صورة امكان تحصيل العلم واما في غيره فلا الا اذا اوجب نفي الظن واما
الاستناد الى الآية فان كان مستند الاجماع هو ايضا هذه الآية فلا يصح الاعتماد على الاجماع اصلا وان
كان المستند نفس الآية فيضعف الدلالة لمنع اطلاق الفاسق على الكافر الذمي الغير الذمي بجوارحه حقيقة والا
بطريق الاولوية ثم فانه قد يكون الاعتماد على الكافر الفاسق الغير المحترز عن الكذب نعم يمكن ان يقال لو سلم
عدم تبادر عدمه فغاية الامر الشك فيحتمل ان يكون الكافر فاسقا واما كان الحكم معلقا على الفاسق وهو اسم لمن
هو في نفس الامر كذلك كالمسلم فيشترط قبول الخبر بوصف ولا نعلم الا بالعلم بعدم كونه فاسقا والجهالة كافية
في كون الشيء من الافراد المعلوم الفردية لمفهوم وقد يكون في كون الشيء من افراد ذلك المفهوم مطلقا وجهان
فيما نحن فيه بصدده ويمكن ان يقال مع التسليم صدق الفاسق على الكافر كيف يدل الآية على عدم قبول روايته

اذا كان

اذا كان ثقة لان معرفة ثقة نوع تثبت في خبره ولو كان اجمالا كما سبق في خبر الذمي وكيف كان فلا ثمرة مهمة
بها في حضور العمل بروايتنا وان كان يثمر في غير رواية المصطلح مما يحتاج اليه في الموضوعات والاحكام
فالمراد به كونه اماميا اثنى عشريا فالمنع من الاصحاب اشتراط العدالة اجماعا كم فاسق الكلام فيه ما تقدم بل ظاهر
ومصرح عدم اشتراط عدم جواز العمل بخبر الذمي لعين ولا سائر فرق الشيعة قال الشيخ في العدة بجواز العمل بخبر الذمي
وكيف كان فلا ثمرة اذا روى عن الصادق عليه السلام قال اذا لم يكن في روايات الاصحاب ما يخالفه ولا يعرف لهم قول
فيه لما روى عن الصادق عليه السلام انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه
عن علي عليه السلام فاعملوا به والاجل ما قلنا عمل الطائفة بما رواه حفص ابن غياث في غياث ابن كلوب ونوح ابن دراج
والسكوني وغيرهم من العامة عن الصادق عليه السلام فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه ورد بمنع صحة الرواية التي استدل
بها الشيخ ومنع اجماع الطائفة على العمل بخبر هؤلاء لوارد من عمل الطائفة اجماعهم سيما اذا انفرد بعض الامامية
برواية لاحتمال ان يراد من قوله عليه السلام رووه اجماعهم على روايته وما ذكرنا بقا من حصول التثبت الاجماع يجري
هنا في من وثقه الاصحاب منهم كالسكوني فان الثقة في المعتبر وثقه في مسائل النفاس وكذا الكلبي وغيره واما
على البناء على الدليل الذي من الامر الاول صحيح مما يفيد واما سائر الفرق الشيعة مثل الفطحية والواقفية والناووسية
وغيرهم فقال الشيخ ايضا في العدة ان كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه
وجب ان يعمل به اذا كان محترزا في روايته وهو هو الغالب في العامة وان كان مخطئا في اصل الاعتقاد
والاجل ما قلناه عمل الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله ابن بكير وغيره واخبار الواقفية مثل سماعة بن
مهران وعلي ابن ابي حمزة وعثمان ابن عيسى ومن بعدهم هؤلاء وبما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون
وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلافه ورده المحقق بانا لا نعلم الآن ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء وعلله
اراد منع اجماعهم على العمل وانه لا حجة في عمل السبق والا فلا مجال لانكار العمل مطلقا واختلف كلام العلامة فمن
العلامة اكثر من قبول روايات فاسد المذهب مع اشتراط الايمان في حيث وتعمل اصحاب لم من والده فوائد

الخلاصة انه حكى عن فخر المحققين انه سأل والده عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته
لقوله تعالى ان جاءكم فاسق ولا فسق اعظم من عدم الايمان وبشر رجاله الى ما رواه الكشي من ان ابان كان من ناووسية
اقول والاظهر قبول اخبار الموثقين منهم اذا لو قلنا بصدق الدلالة مع فساد العقيدة وعدم اطلاق الفاسق
عليهم فيدل على حجية مفهوم الآية كما سيجيء وان لم نقل بذلك وقلنا بكونهم فساقا لاجل عقايدهم فيدل
على الحجية منطوق الآية لان التوثيق نوع من التثبت سيما مع ملاحظة الحلة المنصوصة فان التثبت لا يحصل
بتفحص الحال كل واحد من الاجداد وتفحص حال الرجل في خبره فاذا حصل التثبت في حال الرجل وظهر انه لا يكذب
في خبره فهذا تثبت في خبره لا تثبت في الفائدة وان ابعث عن ذلك مع ظهوره فالحلة المنصوصة تكفي في ذلك
واما على البناء على الدليل الخامس فالامر واضح واما الدلالة فهي في الاصل الاستقامة والاعتدال فالكيفية
الحاصلة من تعديل القوى النفسانية وكسر سورة كل منها بحد فعلها وانفعالها من الطرفين بحيث يحصل منه خروج
منها عدالة فاما القوة العاقلة اذا اعتدلت بين طرفي الطرفين افراطها وهو الجربزة وتفريطها وهو البلادة
تسمى حكمة والقوة الشهوية اذا اعتدلت بين الشرة والخمود تسمى عفة والقوة الغضبية اذا اعتدلت بين
التهور والجبن تسمى شجاعة وعلما واما في عرف الفقهاء والاصوليين فالمشهور بين المتأخرين انها ملكة في
النفس تمنعها من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر بل ومنافيات المروة بمعنى ما يدل على خسة النفس ودناءة
الهمة بحسب حاله سواء كانت صغيرة كالتطفيف بحبة او سرقتها او مباحا كلبس الفقيه لباس الجندي والاكل
في الاسواق في بعض الاوقات والازمان والكاشف عن تلك الكيفية هو الملكة المطلقة على تلك الملكة
يقينا او ظنا او شهادة عدلين والمحقق الاكتفاء بحسن الظن الظاهر وظهور الصلاح وكون الشخص ساتر العيوب
مجتنبا عن الكبائر مواظبا للطاعات على ما اشتمل عليه صحيحة عبد الله بن ابي يعفور المروية في كتب من لا يحضره
الفقيه وغيره واما الاكتفاء بظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو مذهب جماعة من القدماء فضعيف
وتفصيل الكلام والخلافات في معنى العدالة والكاشف عنها وادلتها ونقضها وابرامها قد اوردناه

في كتبنا

في كتبنا الفقهية فالمشهور اشتراط العدالة في قبول الرواية واكتفى الشيخ بكون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب
في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وهذه عبارة في الدرة فاذا كان مخطئا في بعض الافعال لفسق
الجوارح وكان ثقة في روايته متحرزا فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة
في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك قلت
الى ثقة اخبار جماعة جدده مصنفهم وعلى هذا جماعة من الاصحاب يميل الى العمل بخبر المجهول الحال كما هو مذهب
بعض العامة والظاهر ان هذا القول ليس من جهة اختيار هذه الجماعة الاكتفاء في الكاشف عن الدلالة بظاهر
الاسلام وعدم ظهور الفسق كما هو مذهب العامة بل لان آية التثبت وغيرها تدل على جواز العمل بخبر المجهول
الحال وان لم نقل بكونه عادلا لسبب عدم ظهور الفسق حجة المشهور قوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية وجه الدلالة
ان الفاسق هو من ثبت له الفسق لا من علم انه فاسق فاذا وجب التثبت عند خبر من اتصف بهذه الصفة في الواقع
فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يتحقق اشتراط العدالة اذ لا واسطة بين الفاسق والعادل في نفس
الامر فيما يخبر عنه من رواه الاخبار لان فرض كون الراوي في اول سن البلوغ مثلا بحيث لم يحصل له ملكة
قبل البلوغ ولم يجاوز عن اول زمان التكليف بمقدار يحصل له الملكة ولم يصدر عنه فسق ليكفينا نادر لا الالتفات
اليه ولا في غير ذلك فهو اما فاسق في نفس الامر او عادل والواسطة انما تحصل بين من علم عدالته ومن علم فسقه
وهو من شك في كونه عادلا او فاسقا وذلك الواسطة انما هو في الذهن لا في نفس الامر وبالجملة تقدم العلم
بالوصف لا مدخلية له في ثبوت الوصف والواجبات المشروطة بوجود شيء انما يتوقف وجوبها على وجود الشرط
لا الحكم لا على العلم بوجوده فبالنسبة الى العلم مطلقا لا مشروط مثلا من شك في كون ماله بقدر استطاعة الحج
لعدم علمه بمقدار المال لا يمكنه ان يقول اني لا اعلم اني مستطيع ولا يجب علي شيء بل يجب عليه محاسبة ماله ليعلم انه
وجد الاستطاعة او فاقدها نعم لو شك في الحالة المستقبلة في ان هذا المال هل يكفيه في الاستطاعة ام لا فالاصل
عدم الوجوب ح فمتى تعلق الحكم على المتصف بوصف في نفس الامر لزوم الفحص ثم العمل على مقتضاه

فاذا قيل الطفل بالغ رشيد من زيده لمجاهد بدرهم بغير ارادة السؤال عن جميع الوصفين الا الاكتفاء بمن علم احدهما
فيه او يزيده التعليل المذكور في الاية فان الوقوع في الندم يحصل بقبول خبر كل من كان فاسقا في نفس الامر
وان لم يحصل الامر العلم به فيه واما خبر العدل وان ظهر كذبه فيما يوجد فلا ندم عليه ولا لوم فيه على عدم التبين لانه عمل
على مقتضى الدليل وبمقتضى طريقة العرف والعادة بخلاف مجهول الحال ومن نكاية التعليل يظهر ان في صورة فرض ثبوت
الواسطة ايضا لا يكون العمل لعدم الاطمئنان بخبر مثله فهو قد توجب الندم ايضا مع ان العلم بتحققه متعذر لعدم امكان
العلم باسقاط المعاصي الباطنية عادة وقد تصدق بعضهم بيان ان المراد بالفاسق المقتضي الامري بالاكرام فقال
اذا علق امر بشيء فالظاهر ان المراد ما هو مدلول ذلك الشيء بحسب الواقع فاذا قيل لزيد صالح او فاسق او شاعر او كاتب
فالمراد اتصافه بالصفة المذكورة بحسب نفس الامر لا بحسب معتقد المخاطب والا انتفى من الكلام الذي لا قرينة على ارادة
افادة منع الخبر المتعارف افادة منع الخبر والخبر الافادة ح في افادة لازم منع الخبر وايضا لو كان المراد هو مدلول الكلام
بحسب معتقد المخاطب لصح للمخاطب الجزم بكذب المتكلم لجهل عدم اعتقاده بما اخبر به وايضا لو ثبت المتكلم
تحقق صلاح زيد مثلا في نفس الامر اثباتا لما اخبر به وايضا لا يصح طلب الدليل عما اخبر به لانه ح بمنزلة ان
يقول اقم الدليل على ان معتقدك بصلاح زيد وبطلان اللازم اظهر من ان يحتاج الى بيان فظهر ان المراد بالفاسق
هو الفاسق بحسب نفس الامر انتهى وفيه ما لا يخفى من الاشتباه بين النسبة الخبرية المعتبرة واللازم للنسبة التقييدية
الحاصلة في كل واحد من المحكوم عليه والمحكوم بالنسبة الى ذاتهما والوصف العنواني الثابت لهما فان معنى قولنا زيد صالح
ان هو زيد في الواقع صالح في الواقع وكلمة في الواقع في الوصفين قيد للطرفين النسبة والمراد بالواقع ما يقابل الاشتراط
علم المخاطب لا ما يقابل الامكان والواقع في الواقع لا يجب الاعتقاد المتكلم ولا النسبة الخبرية المستفادة من الجملة فلا يلزم
ان تكون مقيدة بالواقع نعم ظاهر المتكلم دعوى مطابقته للواقع وانه معتقد لذلك اذ وضع الجملة الخبرية لافادة
هذه النسبة والا يجري فيه توهم ارادة ثبوت النسبة على معتقد المخاطب حتى يلزم الهذار فائدة الجملة في افادة لازم
منع الخبر وغيره من اللوازم المذكورة فالملازمة المدعاة في كلامه ممنوعة وان كان بطلان اللوازم ظاهرا وصحة

القول

القول بالعمل بخبر مجهول الحال ان الله تعالى علق وجوب التثبت على فسق المخبر ولا يراد الفسق الواقعي والا لم يلزم الا لزوم
التكليف بالا يطاق فتعين ان يكون المراد الفسق المعلوم فانتفاء الامر بالتثبت ليس ابعد للزوم كونه مشروطا
حالا من عدم الفسق وهو باطل فهو باطل بقول الرد وهما مبنيان يظهر لك جوابه من ان المراد بالفاسق هو الفاسق بنفس
الامر وبعد امكان تحصيل الامكان العلم به بالظن فلا يلزم تكليف ما لا يطاق وقد سبق ان الاصل في الفاسق
وهو باطل لان الاظهر ان العدالة امر وجودي فالاصل بالنسبة اليها سواء مع انه مما يرى غلبة الفسق في الرجال
وانه يقتضي الشهوة والغضب اللتين هما غريزتان في الانسان والبراءة وقوع مشتبهها ما لم يظهر عدمه والمجهول
ان مجهول الحال ملحق بالفاسق في الحكم واما قبول قول المسلم المجهول الحال في التذكية والطهارة ورق الجارية ونحوها
فهو من دليل خارجي من القواعد المقتضية لحمل فعل المسلم وقوله على الصحة ومطابقة للاصل في بعضها واما اخبار الخبر
والشهادة من البين فلانهما مخصصان بالدليل الخاص والسر فيهما انهما يثبت بهما الحكم على الغير غالبا والمدعي
لا يسمع قول المدعي بمجرده ولو كان عدلا واما حجية الشيخ فالظاهر انها لكون آية التثبت لا دلالة فيها على
من كلام المحقق ان دليل الشيخ هو مجرد عمل الطائفة وردها متابعا للمحقق اما اولا فيمنع لهم بحصول العمل من الطائفة
واما ثانيا فبان عملهم انما يدل على قبول تلك الاخبار المعروضة لا مطلقا كان لانضمام القرائن اليها لا بمجرد الخبر
ولا يخفى ما ذكرناه على من لاحظ كلام الشيخ وتامل فيه ووجه الاستدلال بآية التثبت ان معرفة حال الراوي
بانه متحرز عن الكذب في الرواية يثبت اجمالا يحصل الظن بصدق الراوي فيجوز العمل به كما مر في اخبار الموثقين
من الموثقين وسائر الفرق الشيعة والظاهر كفاية الظن فان الظاهر من الآية انه اذا حصل الاطمئنان من جهة خبر الفاسق
لا يتثبت بمقدار يحصل من خبر العدل فهو يكفي بما العدل الذي يثبت عدالته بالظن والادلة الظنية فان المراد
بالدليل الظني الامري هو ما يفيد الدليل اطلاق الدليل عليه في نفس الامر لا ما كان عادلا في نفس الامر والدليل
قد يفيد القطع وقد يفيد الظن اما بناء على الدليل الخاص في المسائل واما فالامر واضح نعم قال المحقق
دعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد اتجوده في لم اقول وجه الاستبعاد وان الداعي على ترك

قد يكون هو الخوف على نفوسهم الخ وقد يكون لاجل انكار الطبيعة لخوف المعصية وقد يكون من اجل الخوف من الحاكم وقد يكون
هو الخوف عن الله تعالى وهذا هو الذي يعتمد عليه في عدم حصول المعصية في السر والعلن بخلاف غيره فمن كان خاشعا لخالق
ولا يبالي عن معصية الخالق فكيف يعتمد عليه في ترك الكذب والتحقيق ان انكار حصول الظن مطلقا لا وجه له كما مر في
ان كثيرا عن لا يتجنب عن اكل المال الحرام انه يهتم في الصلوة وترك الشرب والزنا وغيرها وكذلك كثيرا ممن هو مبتلى
بالفسق انه لا يستخف بكتاب الله تعالى وسائر شعائره وكذلك الكذب حضرا في الرواية بالنسبة الى الائمة
كما هو ظاهر كلام الشيخ فمجرد ظهور سائر الفسق عن يعظم في نظره الكذب على الامام لا يوجب عدم حصول الظن بصدقه
وكذلك اذا كان في طبيعته مجبولة على الاجتناب عن الكذب نعم ان كان ترك الكذب محضا من جهة ان الشارع منعه واوعد عليه
لا يحصل الظن بعدم صدوره اذ هو اعظم منه مما يدل على عدم الاستثناء لبعيده فتا ولو ارسيه تهوا والاقوى اذن ما ذهب
الشيخ ويرجع هذا في الحقيقة الى التثبت الاجمالي والى مطلق العمل بالظن عند انسداد باب العلم وفي جميع ما ذكرنا يظهر لك حال الحسن
من اقسام الجزو ان عدة ايضا من جهة حصول مثبت الاتحاد وهو تابع لما ذكروه في مع والرجال فيتبع ما افاده دون غيره
واما الضبط فلا خلاف في اشتراطه اذ لا اعتماد ولا وثوق الا مع الضبط لانه قد يسهو فيزيد في الحديث
او ينقص او يغير ويبدل بما يوجب اختلاف الحكم واختلال المقصود وقد يسهو عن الواسطة مع وجودها وبذلك قد يحصل
الاشتباه بين السند الصحيح والضعيف ويجوز ذلك ع المراد به من يغلب ذكره سهوه لا من لا يسهو ابدا والا لما صح
العمل الا عن المعصوم ع من السهو وهو باطل اجماعا عن الفاضل بالجبر فمفهوم الاية المقتضي لقبول خبر العدل مطلقا مخصص بالضابط
لكن المنطوق به من حيث التعليل ولاجماعهم ظاهرا واما بناء على العمل بمطلق الدليل الى من فالامر واضح ومراد علماء الرجال
حيث يقولون في مقام التذكية فلان ثقة هو العدل الضابط اذ لا وثوق الا مع الضبط ولذلك اختاروا هذا اللفظ
لا يقال ان الدراية كافية عن هذا الشرط لان العدل لا يروي الا ما يحققه لانا نقول ان العدل لا يكذب عن عمد لا عن
سهو فانه قد يسهو عن كونه غير مضبوط عنده او عن كونه مريدا والظاهر انه يكفي في اطلاق الضبط كثرة الاتيان
في نقل الحديث بلفظه بمجرد سماع الحديث يكتبه ويحفظه ويراجعه ويتداوله بحيث يحصل له الاعتماد وان كان كثير السهو ربما

يكون

يكون الذهن مستعدا ذكيا لا يغفل عن ذلك المطلب حين السماع ولكن يعرضه السهو بعد ساعة او اكثر فمثل
هذا اذا كتب والتفت حين السماع فقد ضبط الحديث وهو ضابط وقبل خبره يمكن ان يقال ان حسب شخص
من وثقوه في الرجال مع ان الصدوق روى في الفقيه انه سأل ابا عبد الله ع فقال ان رجلا كثير السهو فما حفظ
عنه على صحة الحديث ويمكن ان يقال في وجه ان كثير السهو في الصلوة لا ينافي الضبط في الرواية او ان المراد
كثير الشك لكثرة استعمال السهو في الشك واعلم ان معرفة الضبط او الاتقان وموافقته لها ولو من حيث المعنى فقط
او بشهادة العدول وقد ذكرنا ان قولهم ثقة شهادة على ذلك بتنبيه المعتبر في شرائط الراوي هو حال الاخذ
لا حال التحمل كما اشرنا اليه في المعنى فلا يكفي في جواز الرواية عن ثاب ورجع عما كان عليه من مخالفة في دين او فسق
في حال استقامته وكذا في عدم الجواز عن خلط بعد الاستقامة في حال الخلط ان كان فسق مطلق وعلى التقدير ان كان
مخالفة في المذهب ايضا قال الشيخ في العدة فاما ما يرويه الثقات والمتهمون والمضعفون وغير هؤلاء فما يختص
الثقات بروايته فان كانوا ممن يعرف لهم حال استقامة وحال غلو عمل بما رووه حال استقامته وتركوا ما رواه
في حال تخليطه وكذلك القول في احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي السمراء وغير هؤلاء فاما ما يرويه
في حال الخلط والتخليط فلا يجوز العمل به على كل حال انتهى ويقتضي ما ذكرنا ترك روايتهم مع جهل التاريخ الا ان
يكون موثقا عند من يعمل بالموثق كما هو الاظهر وقد تأمل في ذلك لاحظ ابي الخطاب لم يكن بعنوان السهو
والغفلة بل دعته الاهواء الفاسدة الى تعمد الكذب والظاهر انه لم يكن في المدة التي اظهر فيها الكفر بشيء
من غاية الشقاوة لكن جعل الخفاء المعصية واظهار الطاعة وسيلتين الى ما اراد من الرياسة واضلال الجماعة فكيف
يمكن الاعتماد على رواية امثاله في وقت من الاوقات وبالجملة هذا مؤيد الضعف القول بكون عثمان ابن
عيسى وعلي ابن ابي حمزة ثقتين اقول فما تراه من اجتناب امثال هؤلاء قد عمل به الاصحاب لم يظهر لنا تاريخ
الرواية فعلينا ان نرجع الى القرائن الخارجية اذ لعلهم علموا بها لاعتمادهم على القرائن الخارجية لا لكون الرواية
في حال الاستقامة فعلينا ان نجتهد في القرائن ايضا ومن القرائن المفيدة للرجحان هو عمل جمهور الاصحاب

يضا انه يحصل بمجاري حال الراوي باختبار روايته واعتبار رواياته
الثقات المعروفين بالضبط مع

الاصحاب والحاصل ان المعيار في امثال ذلك قوة الظن من القرائن الى جهة فلا بد من التامل والتعمق فقد يظهر ما يرويه الاصحاب
عن الحسين ابن نعيم وعلي ابن اسباط ممن كانوا من غير الامامية ثم تابوا وحسنوا واعتمد الاصحاب على روايتهم وقبل
علي ابن محمد ابن يسار وعلي ابن ابي حمزة واسحق ابن جرير من الواقفية الذين كانوا على الحق ثم توقفوا وروى عنهم
ثقات الاصحاب وصرح بعض الاصحاب بقبول روايتهم مع جهل التاريخ فيمكن الوثوق على روايتهم لاجل ما ذكر
لان المعهود من حال اصحاب الائمة كمال التجنب عن الواقفية وامثالهم من فرق الشيعة وكان معاندتهم
معهم وتبريهم عنهم ازيد منها في العامة سيما الواقفية حتى انهم كانوا يسمونهم الممطورة اي الكلاب التي اصابها
المطر ويتنزهون عن صحبتهم والكمال معهم وكان المتهم يامرونهم باللعن عليهم والتبري عنهم فرواية ثقاتهم
واجلائهم عنهم قرينة على ان الرواية كانت حال الاستقامة وان الرواية عن اصلهم المعتمد المؤلف قبل في العقيدة
الاول المأخوذ عن الكتاب المعتمدين من اصحابنا ككتب علي ابن الحسين الطاطري فان الشيخ ذكر في الفهرست انه روى
كتبه عن الرجال الموثوق بهم وبروايتهم قال المحقق البهائي في كتاب مشرق الشمسين الظاهر ان قول المحقق طاب ثراه اكثر كتب
رواية علي ابن حمزة مع شدة تعصبه في مذهبه الفاسد مبني على ما هو الظاهر من كونها منقولة من اصله لتعليله ره تسمية
بذلك فان الرجل من اصحاب الاصول وكذلك قول العلامة بصحة رواية اسحق ابن جرير عن الصادق ع فانه ثقة من اصحاب
الاصول ايضا وتاليف امثال هؤلاء اصولهم كان قبل الوقف لا يوثق في زمن الصدوق ره فقد بلغنا من مشايخنا
انه كان من ذوي اصحاب الاصول انهم اذا سمعوا من احد الائمة حديثا بادروا الى اثباته في اصولهم لئلا يعرض لهم نسيان
لبعضه او كله بتمادي الايام وتوالي الشهور والاعوام فما قولك بتوقف عدالة الراوي على الملازمة والصحبة
المتاكدة حتى يظهر سريرته على اولئك وباشتهاره بين العلماء واهل الحديث كالصدوق فان علماء الرجال
لم يذكروا له توثيقا وتشيعا واشتهاره بذلك كفى ناعن غيره وبشهادة القرائن الكثيرة المتاصدة
مثل كونه برحم العلماء والفقهاء وكونه ممن يكثر عنه الرواية ممن لا يروي الا عن عدل وكذلك من القرائن
وبالتزكية من العالم بها اما بان يقول هو عدل او ما يشمله او يقبل شهادته ان كان ممن يرى العدالة

شرطا

شرطا او كرز الكف واختلفوا في ان الواحد هل يكفي في التزكية والاصح من المستند على قولين من بين اكثرهم ذلك كما ان
التزكية رواية او شهادة فمن الاول يكفي ومن الثاني فلا بد في ذلك من تعدد مقدمة وطريق الرواية والشهادة والفقر بكلمة
من الفرار والجرح المقابل للاثبات والشهادة في الفقه بعد الجزم على الجزم وعلى ما عرفه الفقهاء بالجزم جزم بكون الغير من غير علم
فحكم الله ورسوله وخلفائه والحاكم بين الشهادة وكان الشهيد ره في الفقه عدد الشهادة والرواية يشترط كان في الجزم وتعقبوا ان
المجزوم ان كان مراعاة لا يكشف بالبين فهو الرواية كقولهم لا مشقة فيها لا يعتبر فانه ثبت على الجميع الى يوم القيامة
وان كان بمعين فهو الشهادة كقولهم عند الحاكم يشهد بكذا الفلان وقد يقع بين بينهما في صور الاولى رؤية الهلال
فان الصوم مثلا لا يتخصص بمعين فهو رواية ومن خصائصه بهذا العام دون ما قبله فهو شهادة بل جهد المنتهى ضمن الشهادة
ومن ثم اختلف في العدد والثانية المترجم عند الحاكم من حيث يصير عالما للترجمة وفي بعضه من كلام بعض الاقوى التعدد
في الموضعين الثاني للقوم من حيث انه منصوب لتقويمات الانهية لها فهو رواية ومن انه الزام بمعين الرابعة
القاسم من حيث نصبه لحل قسمة ومن حيث التعيين في كل قضية الى قسمة الجزء عن عدد والاكثر الاشتراط من لا يجزم على الزام
حكم لمخلوق بل للخالق سبحانه فهو كالرواية ومن انه الزام لمعين لا يتوقف على السادسة المجزوم بالطهارة او النجاسة
تردد فيه الشهادة ويكفي الفرق بين قوله طهرته ونجسته لانتساده الى الاصل هناك وخلافه في الاخبار بالنجاسة
اما لو كان ملكه فلا شك في القول السابع الجزم عن دخول الوقت الثامن الجزم عن القبلة التاسعة الخارجة والاقرب في هذه
الخمسة الاكتفاء بالواحد الا في الاخبار بالنجاسة الا ان تكون يده ثابتة عليه باذن المالك لما المفتي فلا خلاف في انه لا يعتبر
فيه التعدد وكذلك الحكم لانه ناقل عن الله تعالى الى الخلق فهو كالراوي ولانه وارث النبي ص والامام الذي هو واحد وان قبل الواحد
في الهدية وفي الاذن في دخول الغير فليس من باب الشهادة لا لانه رواية اذ هو خاص بل هو شهادة ولكن اكتفي فيه بالواحد
عملا بالقرائن المفيدة للقطع ولهذا قبل وان كان صبيا ومنه اخبار المرأة في احد الزوجين والزوجة ولو قيل ان هذه
الامور قسم ثالث خارج عن الشهادة والرواية وان كان شبيها للرواية كان قويا وليس اخبار الولي الا الشيخين المخبر
عن خلوه شاهدا والراوي مع قبول قوله وحده هذا مذكر اوميته لما في يده وقول الوكيل بشراء او وكيل الواحد الملكي

انتهى ما اردنا ذكره اقول لا يخفى على المتامل في كلامه ره ما فيه من المسامحة في البيان واشتباه ما هو المقصود من الرواية
والشهادة ووجه التفرقة بينهما وحكمهما فان من يقول بان الواحد يكفي في الرواية دون الشهادة ان اراد بالرواية
هو الخبر المصطلح الذي هو واحد عن اوله الى منتهاه بناء على حجية خبر الواحد لا مطلق الخبر المقابل للانشاء فهو لا يتم لانه لا معنى
ح للتفرقات التي ذكرها من حكاية رؤية الهلال والترجم وغيرها مما ذكروه والا لجعل التزكية رواية بهذا المعنى مطلقا سواء
كالاخبار وان قيل ان المراد مقابلة الشهادة فالسب بين افراد الخبر والفرق بين الرواية هو سائر افراد الخبر فيشمل الخبر المصطلح
وغيره كيف ففيه انه لا معنى ح لاشتراط كون الخبر عنه في الخبر عاما وفي الشهادة خاصا اذ قد يكون الخبر عنه في الخبر عاما وفي
الشهادة خاصا اذ قد يكون الخبر عنه في الخبر خاصا مع كونه غير شهادة كما اخبار زيد بمجيء ولده من السفر مثلا مع ان اكثر
الروايات اخبار عن الخاص لانه اخبار عن سماع خاص او رؤية خاصة فان قول الراوي قال النبي ص او الامام ع كذا
اخبار عن اخبار حقيقة وان اعتبر نفس الزام الحق في الشهادة فلا وجه لتخصيص الفرق بالتخصيص والتعميم كما يظهر منه ره في اول كلامه
ولا التخصيص الحق بالمخلوق في الشهادة كما يظهر من اوسط كلامه اذ قد تكون الشهادة في حق الله كالشهادة على سبب
الخمر لاجراء الحد وجملة الامور المذكورة اخيرا قيما ثالثا لا تنافي ارادة المعنى الاعم ليكفي والظاهر ان مراده
من الرواية هنا مطلق الخبر غير الشهادة لا الخبر المصطلح فالتقرير الواضح ح ان يقال ان كل خبر يسمع فيه الواحد
الا الشهادة وهو اخبار جازم عن حق لازم للغير من غير الحاكم ووجهه ان اقوال المسلمين وافعالهم محمولة على الصدق والصحة
كما حقق في محله وذلك يقتضي الاكتفاء بالواحد في الجميع وذلك فيما لا يترتب حكم الا على الخبر الجازم واضح واما اذا اوجب تكليف
للغير فيعارضه اصالة البراءة في التكليف فلا بد في اثبات التكليف من ظن الصدق ازيد من اجل كونه قول المسلم
يرفع الظن الحاصل باصل البراءة وهو اما بعدالة الراوي بعلاوة حسن الاسلام او بانضمام المحصل للظن بالصدق فهذا
خبر مثبت للتكليف وان كان مع ذلك معارضا بفعل مسلم آخر او قوله فكان في واقعة خاصة فقد يتغير فيه السند
كما في الشهادة فلا يرجح من ملاحظة ادلة حجية خبر الواحد هل يفيد حجية الخبر المصطلح او مطلق خبر الواحد وقد عرفت
ان آية النفر ظاهرة في المعنى غاية دخول الخبر المصطلح فيه ايضا واما غيرها فلا واما آية النبأ فهو وان كان
اعم من ذلك لكنه يتنافى ما ذكره من اشتراط عموم المخبر عنه في الخبر فانه اعم من ذلك
لعموم ذلك

اعم من ذلك بل الحكاية وليد التي حرمت ان نزول الآية واقعة خاصة وهي الشهادة بالخبر وكيف كان فالشهادة داخلة
فيه وذلك يستدل الفقهاء في رد شهادة الفاسق بالمخالفة بهذه الآية وح فدلالة فيه على قبول الواحد اذ مقتضى
لا بد ان يكون الحكم ان عادلا لا يكتب الخوف من حيث تحصيل الصدق بل يجوز العمل به ح في الجملة وان كان من جهة كونه احد الشهود
البينة وذلك لا يفيد الاجتزاء العمل في الجملة لا خصوص العمل اذا كان واحدا مطلقا كما هو المطلوب والادلة المعينة ما يستند
الى الشهادة وغير الشهادة استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز وهو باطل كما حققنا سابقا وحمل الاصل والظاهر من
الآية العمل بالواحد والقول بان الشهادة مخرج بالدليل مع كون الآية واردة فيها هو من باب الشهادة على تقدير
نزول الآية محل اشكال ايضا وهو مستلزم لتخصيص المطلق بالخبر الكذب لان الظن الحاصل بالتثبت لا يفيد في الشهادة واما
الاجماع فهو ظاهر في الخبر المصطلح واما الدليل الخاص فهو لا يفيد الاعتماد على الواحد من جهة انه خبر الواحد بل لانه ليس
ولا منافي عن الظن عند انسداد باب العلم فالحق التحقيق ان هذه الثبات باطلة اذ ليس شيء من ذلك من باب الخبر المصطلح ولا دليل
على كفاية الواحد بالخصوص في غير الشهادة من اقسام الخبر ولا دليل على كونه من باب الشهادة لعدم صدق تعريفها عليه
التامل فان المراد من التزكية ليس ثبات حق لازم للمخلوق او للخالق وافادته لذلك بالاخرة بعد العمل بالرواية
بسبب التعديل يشترك الرواية في الخبر والشهادة مع ان العلم معتبر في الشهادة غالبا بخلاف ما نحن فيه لاكتفائه العلم بالعدالة
عادة سلمنا انه شهادة لكن لا دليل على وجوب التعدد في مطلق الشهادة فان بعض الاصحاب قد اعتبر الواحد في بعض الموارد
بل اعتبر والمرأة الواحدة كيف في بعض الاحيان ولا دليل على عدم كون التزكية مما يقبل فيه الواحد فالاولى ان يقال
ان ذلك من باب الظنون الاجتهادية المرجوع اليها عند انسداد باب العلم وليس من باب الشهادة ولا الرواية المصطلحة
ثم انه يمكن توجيه كلام الشهيد ره حيث قال وينفرد ان في ان الخبر عنه اه بان المراد ان العموم انما يوجد في الرواية
دون الشهادة لان الخبر عنه في الرواية انما يكون عاما ويكون ان الشهادة دائما مخصوصة وهو كذلك ومراده بيان
اصل تغيير الاجماع حتى يرد ان بينهما فرقا آخر وهو ان الشهادة اخبار بحق لازم للغير البتة والاخبار ان يوجد ذلك
في الرواية بل لا يوجد فيها الا على سبيل البتية والاستلزام كالعموم واما قوله فان العموم مثلا لا يتحقق لعين فلا وجه له

لان الاخبار عن رؤية الهلال الجزئي المتخصص لا عموم فيه بالضرورة وذلك لا يجب اثباته على الله تعالى وهو العموم الخاص
اي يصل في الشهر الناس على عباده كاثبات الحد على رب الحجر وتوهم عموم العالم والمفطر مدفوع بان المراد بالعموم والخصوص
من ان اكثر الروايات يفيد الحكم لموضوع مفروض لم يتحقق ولم يتقرر تحققه كالقاضي قوله عم لا شفعة فيما لا يقسم
يعني كلما وجد ما لا يقسم فلا شفعة فيه لا ان الاملاك الموجودة الغير المقسومة كذلك بخلاف رؤية الهلال
فانه يثبت العموم والانطار الواحد الذي الطاني الحوالة والقفل والبلوغ وغيرها بالفعل بل لا يعلم الا بالخاصة بخلاف
مثل يجب الصوم للرؤية والفطر للرؤية وكذلك الشهادة على الوقف العام فان المسئلة العامة مسئلة خاصة ولكن
الانتساب الى آخر لا بد يتبعه واما المترجم فهو يكفي اخبار عن خبر معين منتفي وتوجيه كلامه في العموم من باب
يقال مراد المترجم ان كان يقول مثل زيد الحلال قراره زيدا ولا يكفي بوده واما القاسم والمفهوم فيظهر توجيه العموم فيها وكذا
في الترجم والتوجيه فيها الظهور المترجم واما قوله الى مس الجزء من عدد الركعات والاشواط آه فيه ما قد مضى من عدم
انحصار الشهادة في حق الخلق ثم ان تحقيق هذه المسائل والتكلم في كل واحد واحد منها ليس وظيفة هذه الكتاب وخطط الاشواط
في هذا الباب المتفرقة بين الشهادة وغيرها من الاخبار حتى يحمل الشهادة اصلا ويطلب فيها العدد وهو مشكل اذ ما ذكروه
من الحيرات للشهادة كثيرا ما يخلو عن العدد فدعوى لزوم العدد في الشهادة الا ما اخرجه الدليل ليس باطل من دعوى
مطلق الخبر الا ما اثبته الدليل فالمتبع هو اقتضاء الادلة في خصوصيات المقامات الا ان يمكن الاستقراء وتتبع
موارد الاحكام فانه يتحقق كون الاصل فيها الورود وان ما اكتفى فيه بالواحد فانما خرج بدليل خاص بقي الكلام في
الفرق بين الشهود والحكم وهو ان الشهود هو اخبار عن الله تعالى بان حكمه في هذه القضية كذا ومن خواصه عدم المنع
من مخالفة من المجتهد والمقلد اما المجتهد فظاهر واما المقلد فلان له ان يستفتي من آخر مع الوجود والتمكن
فيجب الاعلم ثم الاورع ومع التساوي يتخير والحكم هو انشاء الطلاق او الزام في المسائل الاجتهادية وغيرها مع تقارب
المدارك فيها مما يترتب عليه الضمان بمصالح المعاش هكذا عرفه الشهيد ره في القواعد وحكم انه لا يجوز لغيره نقضه وان
كان مجتهدا مخالفا له في الرأي لاستلزام ذلك عدم استقرار الاحكام والمصلحة في شرع الاحكام وهو حصول النظام

وذلك ينافيه

وذلك ينافيه وقال في القواعد في الاثبات يخرج الحكم بعد الاقرار والاطلاق الالزام بوجه ما فالحكم من الاعلام
الزام ومثل للاطلاق بالطلاق المسجون والحدود يثبت الحق عليه وبالطلاق من يعلم من ارضى فيه جلد
وغير ذلك وقال بتقارب المدارك في مسائل الاجتهاد ويخرج ضعف مدركه جدا كالعمل بالتعقيب وقتل المسلم
بالكافر فانه لو حكم به حاكم وجب نقضه ومصالح التي يخرج بالعبادات فانه لا يدخل الحكم فيها لو حكم الحاكم بصحة صلاة زيد
لم يلزم صحتها بل ان كانت صحيحة في نفس الامر فذلك والا فهي فاسدة وكذا الحكم بان الى القبلة هذا كوته فيه فان الميزان
لا يعين فرضا في الحكم به الا مع الحذف بل الحاكم غيره ان يخالفه في ذلك لعلم اشتمال مباحثه الحاكم من حكم جليه بالوجوب مثلا
لم يجز نقضه فالحكم المجرد عن اتصال الاخذ بها كالعقود والعقد الصفة حكم بحقه فهو نقيض اذا كان محل الاجتهاد
ولو اشتملت الواقعة على امرين احدهما من مصالح العباد والآخر من مصالح المعاش كالوكيل بقبض حق من ابيك اضطر الى الشهر
وكان ثابتا فانه لا اثر له في براءة ذمة الغائب في نفس الامر ولكن يؤثر في عدم رجوعه عليه بالاجرة اشهر وبعض تحقيق
المقام في اواخر الكتاب في المقصد هذا فقول ان هذا الاكثرون الى كفاية الحد الواحد في الرواية وهو مذهب ابن ابي عقيل
وذهب المحقق وبعض جماعة الى انه لا يقبل فيه الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين وفي بعض الامة عدم اعتبار
العدد فيها فتقدم الكلام في معنى هذا النزاع ثم تعرض الى ادلة الاقوال فانه غير محرر في كلام القوم واقول ان
حجية خبر الواحد اما من حيث انه ظني كما هو مفهوم الدليل الى من اولى حيث انه خبر كما هو مفهوم آية النبأ او من حيث انه
خبر المصطلح اعني المروي عن المعصوم ع كما هو مفهوم الاستدلال بالاجماع ثم ان شهرة الدلالة لا تصلح على الاول الا باعتبار
اعلام طرق الظن والبينة على ان خبر الفاسق لا يفيد الظن كما اشرنا اليه سابقا واما على الثاني فمقتضاه قبول خبر
العدل مطلقا سواء كان رواية مصطلحة او شهادة او غيرهما ولذلك استدل الاصحاب بآية النبأ على اشتراط عدالة
الشاهد ايضا ومقتضاه قبول خبر العدل الواحد في التزكية مطلقا ولما ثبت من دليل خارجي اشتراط التعدد في بعض
الشهود فيرجع الكلام هنا في ان التزكية شهادة ام لا ولا بد من ثبوت كونها شهادة فلا فرق بين الراوي والشاهد
وكذا مع عدمه فالقول بالتفصيل لا معنى له اذ عدالة الراوي ان ثبتت بتزكية الواحد فهو عدل يجوز قبول شهادته

ايضا والا فتدا ابدو الا فلا يقبل في قبول الرواية ايضا لان معنى العدالة شيء واحد والا فمن لكون الشيء عادلا بالنسبة
الى امر دون امر وانما يفهم من كلام الشيخ في العدة من الفرق بين عدالة الراوي وغيره فمع ان مراده ان مجرد الوثوق
بالصدق كاف لا ان محض ذلك عدالة وان كان فاسقا بالجوارح فلا ينفع في محل النزاع اذ هو مطرح نظر جميع العلماء فلا يليق
ان يراعى مذاق الجميع فيرجع الكلام في وجه الفرق كيف الى ان المدار هو حصول الظن وان مجرد حصول الظن يكفي في الرواية
وهو رجوع الى الوجه الاول اعني الاعتماد على الدليل الخاص وهل المدار هو مطلق الظن او ما يفيد ذلك اثبات اشتراط
العدالة في الخبر من حيث انه خبر والى على ان سبيل العلم بالاحكام الشرعية اذ لا كان في صدد اثبات المدار على الظن والظن يحصل
بالخبر المجرد لعدل واحد واما اثبات حقوق الله او حقوق الناس فالمدار فيها على العلم او البينة او اليمين فلم
يظهر المناص فيها في العمل بالظن فمثل اخبار الطبيب عن اثبات اللحم وشد العظم للرضاع وعن كون السموم
مضرا للريق واخبار اهل الخبرة بالقيمة والارش وكذلك فهي مثل القسامة فيكفي فيها الواحد والاوجه الحكم بوجوب
الاثنين كما وقع من بعض الفقهاء والتوجيه ان الاحكام الشرعية المتعلقة بالموضوعات التي ليس بيانها وظيفة الشارع
مثل ان يقول بجواز الصلاة في الخز واثبات اللحم محرم او المرض المفرج للافطار وكذلك لا شبهة في انها انما
تعلقت بها في نفس الامر كذلك فان حصل للمكلف العلم به فهو والا فيرجع الى الظن لاستحالة التكليف
بالمحال والدلالة من زيد الفقيه فالمعتبر في الطبيب واهل الخبرة والمقوم هو كونه مستند الحيث يحصل الظن فليس ذلك
من باب الرواية ولا من باب الشهادة فجوزوا الاخذ بالبينة الى كونه ما ذكروه مطابقا لنفس الامر بمعتقدهم ويجب
ظنهم وعدالة والدالة في هؤلاء لاجل حصول الاعتماد وعدم كذبهم في ذلك وعدم مسامحتهم في اجتهادهم عند ايجاد
الظن بل يكفي ما يحصل الظن وان كان اهل الخبرة فاسقا بل وكافرا ايضا بل ظاهر الفقهاء جواز الاعتماد على كلام
الاطباء اذا افاد الوثوق مطلقا وهو مقتضى الاخبار الواردة في مسئلة القيام في الصلوة ومقتضى ذلك تخصيص
آية النبأ عند خبر الفاسق بما لم يفيد الظن فالاصل يقتضي الاكتفاء بالواحد في مطلق التزكية الا ان تزكية
الشاهد خرج بالدليل من الاجماع كما ادعاه بعضهم او لاجل ما ذكرنا من مقابلة حق المسلم وذلك حتى حصل اعمال المسلمين

واقوالهم

واقوالهم على الصحة ما لم يعارضه مثله او اقوى منه مما مر في الخبر لكن الخبر ايضا قد يكون كذلك كما اشرنا اليه
قد يثبت حقا على احد الآخرة ولكن بقي الاشكال الذي اوردناه والا فمن ان الدالة مشتق واحد والمشتق بالدالة مشروط
بجميع الدالة فمتى ثبت سبب ثبوت الدالة تحقق الدالة في الخارج ويحصل شرط القبول في مشروطه فمعنى الفرق الذي
شيء الفرق واي معنى للاجماع على ثبوت الدالة في الرواية دون الشهادة ويمكن دفعه بان المراد ان قبول شهادة العدل
موقوف على كون تزكية اثنين دون الرواية لا ان ثبوت الدالة فيها مشروط بتزكية اثنين دون الرواية فهو شرط
لقبول العدلين لا لثبوت العدلين واما مثل المترجم للقاضي واخبار المقلد مثله لفتوى المجتهد واعلام المأموم الامام
بوقوع ما يتكرر فيه واجبا والنذر على القاضي الحج وكذلك فيكفي فيه الواحد لانه خبر ويعتبر فيه الدالة الظنية الحاصلة
من تزكية واحد واما مثل الاخبار عن القبلة او الوقت او كذلك فان كان المراد الاخبار عن قبلة اهل بلد عمل
المسلمين عليها في هذا البلد وكذا الوقت فهو اخبار وان كان المراد الاخبار عن اجتهاده فهو مثل ما مر من انه خبر
عن مطابقة ما اجتهد فيه فالخبر المطلق اما فتوى من فقيه او من هو في معناه من اهل الخبرة او شهادة او مجرد اخبار عن
نفس الامر وتحقيق الحال ما حققنا ذكرنا فلاحظ وتامل وميز بينها حتى لا يختلط عليك الامر واما على الثالث
فاثبات اشتراط الدالة اما من جهة آية النبأ وقد مر الكلام فيه ومقتضاه كفاية المزكي الواحد واما من جهة
الاجماع والاجماع لم يثبت على ازيد من الدالة الثابتة بمزكي واحد فيرجع الى ما ذكرناه الا قوال اما على المذهب
فاما بناء على الدليل الذي مر كما هو المعتمد في الاستدلال فظاهر لحصول الظن بتزكية الواحد واما على غيره من الادلة فلاية
البناء وتقريبه صدق النبأ على التزكية من جهة الاخبار عن موافقة المستكشف كما بينا ولكن يشكل انه لا يدل الا على قبوله
في الجملة كما هو الاشارة اليه في الشهادة الا ان يثبت بالعموم وافراد الشهادة بالدليل كما اشرنا سابقا واما
ما اورد عليه بانه مورد الحصول الشك في دلالة الآية لانه يدل على ان قول خبر الواحد موقوف على اعتقاد الفسق
في نفس الامر كما هو واضح والفسق في نفس الامر لا يعلم الا مع العلم بالدالة فشرط قبول الخبر هو العلم بالدالة وخبر الواحد
الواحد لا يفيد العلم وان كان عدلا فان اعتبرنا تزكية العدل الواحد فقد علمنا بالخبر مع عدم حصول العلم بدالة الراوي

لعدم افادته العلم وهذا انما يتم على ما سيأتي الاحتجاج بالدلالة فيه ان المراد بالفاسق النفس الامري والعادل
النفس الامري هو بالجزم اطلاق العادل والفاسق عليه فنفس الامر هنا مقابل مجهول الحال لا مقابل المظنون الفسق
والدلالة الاخرى انما تكتفي في معرفة الدلالة بالاجتهاد والاستنباط وهما لا يفيدان العلم غالبا بل العدالة لان
تجهل لا يفيد العلم فمن ظنه عادلا باجد الامور المذكورة فنقول انه عادل وتؤيده قوله تعالى فمن ترضون وكذلك
المرضي المسيح للتيمم وللافطار وانبات اللحم وشد العظم وغيره والكل فانه يطلق على من هو مظنون انه كذلك والكلام فيها
وفي الدلالة على الهواء مسلمان لكن لا ريب ان مع انسداد باب العلم يكتفى بالظن في الاحكام الموضوعات صحيحا ان الشرط
العلم بالدلالة مستفاد من المنطوق فلا مانع من تخصيصه بغيره من حيث انه يعمومه قبول الخبر العدل الواحد في التزكية وما قيل
ان تخصيص المنطوق بالمفهوم ليس اولى من العكس بل العكس اولى فيدفعه ان المفهوم اذا كان اقوى لسبب المخصصات الخارجية فيجوز تخصيص
المنطوق به وهو معتضد بالشهرة وغيره من الامور التي ذكرناها مع انه يخصص ايضا شهادة العدلين جزما وهو لا يفيد العلم وذلك
ايضا يوجب وهنا في عمومه وان كان المخصص حجة في الباقي على الحق والمشهور بين المتأخرين في الاستدلال على هذا المذهب
هو ان الدلالة شرط في الرواية وشرط الشيء فرعه والاحتياط في الفرع لا يزيد على الاحتياط في الاصل وقد اكتفى
الاصل وهو في الرواية بواحد فيكتفى الواحد في الفرع ايضا اعني الدلالة والاثر والاحتياط في الفرع على الاصل ورد
جزما بضعف هذا الاستدلال لانه ان كان مبناه القياس كما ذكره بعض العامة وما يظهر عن بعض اصحابنا انه قياس
الاولوية لكن عم لا يفيد وعلى ان ثبوت الحكم في الاصل اقوى منه في الفرع لان الاصل وهو الرواية معلوم انه ليس
بشهادة فلا يعتبر فيه العدد وجزما بخلاف الفرع لاحتمال كونه شهادة كما ادعاه صاحب القول الآخر وان كان
ضعيفا على ما حررناه وهذا قياس لم يقل به العامة ايضا وما قيل في دفع ذلك بان الاصل مشروط بثبوته الراوي وتزكيته
والفرع باثنين وهما المذكوران فالفرع لم يرد على الاصل وهو مدفوع بانه يقبل رواية عدل واحد زكاه عدلان
وتزكية عدل واحد زكاه عدلان فيثبت زيادة الفرع على الاصل فالتحقيق في الجواب منع عدم جواز
زيادة الفرع على الاصل بهذا المعنى لانه لا دليل عليه من عقل ونقل وما قيل ان المعتبر من الشرط ان لا يكون وجوده

واعتباره

واعتباره زائدا على المشروط كما هو شأن المقدمات والكفارة مكابرة فيدفع ان ذلك لو سلم فانما هو من جهة
التبعية لا من حيث هو الاترى ان الايمان شرط لصحة الصلوة مع ان وجوده واعتباره زائدان على المشروط
من جهة اعتبار اليقين فيه والاكتفاء بالظن في الشرط وكونه من اهل الايمان وهو من فروعه مع ان فرق المتعدد
في الفرع عن الاصل ليس فيه موجود في الاحكام الشرعية فان بعض الحقوق يثبت بشهادة واحد بل امرأة واحدة
كربع ميراث المستهل وربع الوصية مع ان تزكية الشاهد لا بد فيه من عدلين واما ما قيل من ثبوت حق الحبس
بالقذف بخبر الواحد وهو مشروط بثبوت القذف وبلوغ القاذف وكل منهما يتوقف على ثبوته على ان هذين غير نظر
فانه ان اريد من خبر الواحد حكم الحاكم فهو فرع الشهادة لا اصلها وان اريد منه الرواية الدالة على اصل المسئلة
فهو ليس مشروطا بثبوت القذف بل هو من المشروط به وهو اجراء في المادة المخصوصة وما قيل في دفعه من ان هذا
شهادة وثبوت القذف فيه لا يوجب ثبوته في غيرها وبعبارة اخرى ان هذا يخرج بالدليل فيفيد ان عدم زيادة الفرع
على الاصل ان سلم فهو قاعدة عقلية لا تقبل التخصيص وما يؤيد بطلان اشتراط التعدد وان المدار في امثال
ذلك على تزكية الشيخ والنجاشي والعلامة وهم لهم وهم يقبلون تعديل اكثر الرواة من غيرهم ومعارضة
اثنين منهم في التزكية انما ينفع لو علم ان مذهب كل واحد منهم في التزكية اشتراط التعدد وهو غير معلوم بل خلافه
معلوم من حال البعض كالعلامة حيث اكتفى في كتبه الاصولية بالمزكي الواحد فقول اشتراط التعدد في امثال ذلك
انما يتم لو كان هؤلاء المزكون عرفوا العدالة من جهة المشاركة او لشهادة العدلين وانى للشرط باثباته واصح
من اعتبار اثنين بوجهين الاول انه شهادة ومن ثم اعتبر التعدد وقد يجاب بالمعارضة بانها خبر ومن شأنه
قبول الواحد واشتراط العدد انما هو فيما ذكرناه في المقدمة فرق ضعف المعارضة نعم يتجه في الجواب منع كونها شهادة
او لا فيبقى تحت باقي اقسام الخبر الذي يقبل فيه خبر الواحد لانه انباء او يدخل تحت ما هو من قبيل الفتوى
وانه فتوى من الظنون الاجتهادية المحضة لا باب الخبرة كل مسلك لمعرفة الرجال المعتبرة والشيخ وغيره
ذلك وان اعتراه الخبرية بالعرض لكن من جهة انه اخبار عما هو مطابق لظنه ومع كليته الكبرى ثانيا وسنده

امرين ثبوت ربع ميراث المستهل وربع الوصية وثبوت هلال رمضان برجل واحد عند بعض علمائنا وان لم يكن
وقع ذلك بان اعتبار العدد وصار اصلا في الشهادة من جهة تتبع الآيات والاخبار فخرج ما خرج بالدليل
ويبقى ما بقي تحت الاصل حتى يثبت المخرج فالاولى منع الصغرى والثاني ان تتبع اشتراط العدالة
اعتبار حصول العلم بها ولا يحصل بالواحد والتتبع بالدليل مع عدم افادته العلم القيامة مقامه مدعاه ويظهر جوابه
مما اسلفناه سابقا من منع اعتبار العلم في كيفية كل باب وعلى تقدير الاعتراف العدالة لا يفيد الا الظن مسلما
لكن نسلم اذا لم يحصل العلم ومع انسداد باب يكفي الظن كما مر وهو يحصل بالعلم بكل الواحد ثم ان الظاهر كفاية تزكية
العدل الامامي الاصل الكافي مثل علي بن الحسن بن فضال وغيره لانه نوع تثبت ويؤيده ان الفضل بن شاذان
وتعقب طريقه الى عدم الاعتبار والاقوى اعتباره لان ثبوته الظن وهو على ما مر ثناه من البناء على الدليل من
في اهل محبته بالمراوضة والجرح فالكلام فيه هو الكلام في التزكية ونقل عن المحقق البهائي قول بالفرق بين التزكية
والجرح اذا صدر عن غير الامامي فيقبل الاول دون الثاني وهو على ما ذكرنا ومن جميع ما ذكرنا يظهر انه لا وجه
للجرح في مثل ابان بن عثمان لاجل ما رواه الكشي عن علي بن الحسن بن فضال انه كان من الناووسية فان كون
الرجل غير الامامي ان كان جرحا فالجارح مجروح والا فلا وجه لكون ابان مجروحا فضلا عن هذا فما نقله في المحقق
عن والده وذكرناه في القانون الباقي فيه ما فيه الا ان يكون اطلاعه ره على هذا من جهة غير هذه الرواية
قانون اختلف الاصوليون في قبول الجرح والتعديل مطلقين بان يقول فلان عدل او ضعيف
من دون ذكر سبب العدالة والضعف على اقوال ثالثها قبوله في التعديل دون الجرح ورابعها العكس وخامسها
انهما ان كانا عالمين بالاسباب قبل والا فلا وسادسها القبول مع العلم بالموافقة فيما يتحقق به الجرح والتعديل
والاقوال الاربعة من العامة والخامس من العلامة والسادس هو المختار للشهيد الثاني وقبله السيد عميد الدين
في شرح التهذيب وهو الاقوى حجة الاولين انه ان كان من غير البصير بهذا الشان لم يكن مفيدا للاستفسار
وان لم يكن منهم لم يصلح للتزكية وفيه انه مع اختلاف المجتهدين من غير العدالة والجرح وعدد الكبار وغير ذلك

فلا يكفي

فلا يكفي كونه ذا البصيرة اذ العلة هي كلامه على مذهبه ولا يعلم موافقته للحاكم والمجتهد الا ان يقال الظاهر مع عدم
العلم بالموافقة وحصول عدم الموافقة تدليس فظاهر العدل عدم التدليس وذلك ينفع بالكشف حال عقلته في هذا
المنع فان المصدر هو الظاهر وانه جزء في الكلام حين في محل المنع ثم يتم ذلك في اذا لم يكن تزكية لاجل ما مر
المكلفين او لم كان قوله حجة عليه ومن هنا يحصل الواب في اقتصار ذهب وهو ان مذهب علماء الرجال غير مقلد لنا الا
فكيف نعلم موافقتهم لما هو مثل زمانا في العدالة حتى يرجع الى تدليسهم ان هم المطلقون العدالة والجرح ولا نعلم سببه عندهم
بل ونرى مذهبه انه مبني قوله على تعديل الشيخ مثلا مع انا نعلم من نفسها في المذاهب وتوجيه ان احتمال ان يكون
تدليسهم على وفق مذهبهم خاصة مع كونهم عارفين بالاختلاف وتفاوت المذاهب مع ان تلبيسهم انما هو لتحسين
وارباب النظر لا تعلق بهم في زمانهم اذ لا يتبع المقلد الى معرفة الرجال والظاهر ان المصنف لمثل هذه الكتب
لا يريد اختصاص مجتهدي زمانه به حتى يقال انه صنفه الماضين بطريقة سيما وطريقة اهل العصر من العلماء
عدم الرجوع الى كتب معاصريهم من جهة الاستناد غالبا وانما ينفع المصنفات بعد موت مصنفه غالبا وسيما
اذا تباعد الزمان فعمدة مقاصدهم في تاليف هذه الكتب تقاربها ابد الدهر وانتفاع من يأتي بعدهم
فاذا لوحظ هذه المنفعة متضمنا الى عوالة المصنفين ودعوتهم وتقواهم ونشاطهم وصدقهم يظهر انهم ارادوا
بادكروا من العدالة المعنى الذي هو مسلم الحل حتى ينتفع الكل واحتمال النقلة للمؤلف عن هذه المنفعة بين التاليف
سيما مع تمادي زمان التاليف والانتفاع به في حياته في غاية البعد خصوصا من مثل هؤلاء الفحول الصالحين
فلو قيل ان ما ذكرت معارض بان ارادة المعنى الاعم وان كان مستندا لتعميم النفع ولكنه مفوت لفائدة اخرى
وهي انه قد يكون مذهب المجتهدين الاحقين ان العدالة هو المعنى الاول فلا يعلم حينئذ هل كان الراوي متصفا بهذا
المعنى ام لا فلم يسقط المؤلف اعتبار هذا المقدار لكان النفع اكثر قيل مع ان هذا النفع بالنسبة الى الاول
اقل لمجرد القول بكون العدالة بمعنى هو ظاهر الاسلام عند المتاخرين فيه انا نرى كثيرا ما يعدون الرجل بالاسلام
كثيرة يوجب العدالة بمعنى حسن الظاهر بل واكثر منه ومع ذلك لا يعرفون بعد التتبع فمن لم يتبين له ولا يعرف

في العدالة هو المعنى الاعلى فيأخذ بمقتضى هذا المدح ويحكم بعدالته وهذا من اعظم الشهادة الشواهد انهم ارادوا
بالعدالة هو المعنى الاعلى وهم لاحظوا الاطراف واخذوا بمجامع النفع سيما وقولهم ثقة لا يكفي مجرد ظهور الاسلام
مع عدم ظهور الفسق كما هو ظاهر صحيح بل الظاهر انه ليس بجرح وحسن الظاهر كيف فان الوثوق غالبا لا يحصل الا مع اعتبار
الكثرة ويؤيده ان السلف اكتفوا بمجرد التعديل فلم يتأملوا في هذه الجهة ولم يحصل تشكيك لهم من هذه الجهة
ويظهر مما مر حجة القول الثاني فان اسباب الجرح والتعديل كليهما مختلف فيها فلا بد من بيانها وفيه ان رأيت
حسن لو لم يعلم الموافقة وعدم المخالفة وحجة القول الثالث هو مذهب الشيخ وكثير من الاصحاب اختلاف المذاهب
في الاحكام الشرعية قد يجرح بما ليس جرحا وفيه انه لا فرق بين الجرح والتعديل بل العدالة تابع للجرح فاذا جاء ترك
لما هو موجب للجرح وما يقال ان التعديل يضعف كثرة اسبابه بخلاف الجرح فانه يثبت بسبب واحد لا ينفع
في دفع هذا البحث وحجة القول الرابع ان مطلق الجرح كاف في ابطال الثقة برواية المجروح وشهادته دون مطلق التعديل
كذا الكل تسارع الناس الى البناء على الظاهر فيها فلا بد من ذكر السبب وفيه ايضا ما مر من ان الجرح مما يختلف
فيه فكيف يكتفى بمطلقه في ابطال الاعتماد ومع التسارع الى البناء على الجرح اغلب واقرب لا طباع الناس من العدالة
لعدم تنبههم كثيرا من الظن مضافا الى ان التسارع الناس الى البناء على الظاهر في العدالة مبني على القول
المشهور عند حاتمة المتأخرين من اصحابنا بل واكثر متقدميهم ايضا وحجة القولين الاخيرين لا يحتاج الى البيان
وكذا الكل ضعف اولها وقوة الثاني اذا تعارض الجرح والتعديل فقيل يقدم
الجرح مطلقا وقيل التعديل مطلقا وقيل بالتفصيل فان امكن الجمع بينهما بمعنى ان لا يلزم تكذيب احدهما في دعويه
فيقدم الجرح لان التعديل لا ينافي عدم الاطلاع بحقيقة الفسق فكلاهما صادقان بمعنى انه معذور في اخباره
في التعديل وهذا المصدق في اخباره عن الفسق ولا فرق في ذلك بين الجرح بسبب الجرح لان التعديل لا ينافي
عدم الاطلاع وعدمه وذلك مثل قول المفيد في محمد بن سنان انه من ثقات الكاظم وقول الشيخ انه ضعيف
لجواز اطلاع الشيخ على ما لم يطلع عليه المفيد وان لم يمكن الجمع بينهما كما لو عين الجارح السبب ونفاه المعدل

كما لو قال الجارح

كما لو قال الجارح السبب ونفاه المعدل كما لو قال الجارح رأيته في اول ظهر يوم الجمعة يشرب الخمر وقال المعدل لم
رأيته في ذلك الوقت بعينه يصلي فلا بد من الرجوع الى المرجحات كالكثرة والاعدلية والاورعية وغير
ذلك ومن هذا القبيل توثيق الشيخ ومدح الكشي مثل كداود بن كثير الرقي وروايته في شأن الصادق
قال انزلوا داود الرقي مني بمنزلة المقداد عن سلمان ومن يسير ان ينظر الى رجل من اصحاب القائم فلينظر
الى هذا يعني داود وقيل انه موافق لما رواه الصدوق ايضا وتضعيف الكشي وقول ابن الغضائري فيه بانه
كان فاسد المذهب ضعيف الرواية لا يلتفت اليه فيرجع الى الاكثرية سيما وتضعيف ابن الغضائري لا يعتمد
عليه غالبا وان جبر ضعفه بتضعيف النجاشي المعتمد والاقوى عندي وفاقا لجماعة من المحققين من اصحابنا الرجوع
الى المرجحات في القسم الاول ايضا غاية الامر هنا معارضة الظاهر مع النص فان الجرح في حكم النص والتعديل في حكم
الظاهر هذا فيما صرح بالسبب والا فمثل قولهم ضعيف او مجروح ايضا ظاهر والظاهر قد يقدم على النص بحسب المرجحات
كما مر الاشارة اليه في باب التخصيص ومن هذا الباب تقديم قول النجاشي في داود ابن حصين انه ثقة على قول الشيخ
انه واقفي فانه وان امكن القول بكونه موثقا جمعا بين القولين ولكن الظاهر من النجاشي حيث يطلق الثقة
ولم يسكت عن ذكر حال المذهب ان الرجل امامي فلا يمكن الجمع بينهما وكون النجاشي اضبط من الشيخ يرجح كونه امامي
ان لم يكافئه نصوصية كلام الشيخ وكذا الكلام في ترجيح تعديل الشيخ والنجاشي على جرح ابن الغضائري
في ابراهيم بن سليمان وغيره والحاصل ان المعتمد الرجوع الى المرجحات مطلقا وكما ذكرنا في هذا القانون وسابقه من الوجه
على كون التزكية من باب الظنون الاجتهادية لا الرواية والشهادة وان المعيار هو حصول الظن على اي نحو يكون كيف
لا والمزكون لم يفرقوا اصحاب الائمة وانما اعتمدوا على مثل ما رواه الكشي وقد يفهم من ذلك الدلالة فيه او فيه
ودلالته على خلافه بل لكل منهم قد يعتمد على تزكية من تقدم عليه على حدة باجتهاده ومن ذلك قد يتفاوت الحال من تتبع
فهم كلام من تقدم ايضا فضلا عن عدم كونه مرافقا لمن تقدم او مخالفا مثل ان متى وثق في الخلاصة ضمره ابن بزيع
مع انه لم يوثقه احد عن اعتمد عليه متى ولعل توهمه من صحة عبارة النجاشي كما بينه عليه جماعة من المحققين فان

النجاشي قال في ترجمة محمد بن اسمعيل بن بزيع ان والد بزيع ثقة من حمزة بن بزيع وذكر بعد هذا كان من صالحي
هذه الطائفة وثقاتهم ومراده محمد لا حمزة ولعلك تقول فاذا كان الامر كذلك فيلزم ان يكون مثل الصدوق مقلدا
لمن تقدمه وكذلك من تقدمه فاذا لم يثبت لهم عدالة الرواة من جهة الاشتهار كسلمان وابي ذر ومن جهة
المزكين الذين عاشروا الراوي ومع ذلك فلم يميزوا بينهم ولم يفرقوا بين من ثبت عدالته عندهم ومن شك او كذبوا
من جهة الاجتهاد يلزم من جميع ذلك جواز تقليد المجتهد للمجتهد والامكان كذلك فلا فرق بين ذكر ابن بابويه ان يقول
الصدوق مثلا او الكليني مثلا ان ما ذكرته من الروايات صحيحة او يقول العلامة هذه الرواية صحيحة مع كون
السند مشتملا على من لم يوثقه احد من علماء الرجال قلت ان اشتراط الدراية في الراوي اما بالاجماع او للآية
اما الاول فلم يثبت الا على اشتراطه لقبول الخبر من حيث هو والاظهر ان اكثر الاصحاب يعملون بالاخبار الموثقة
والحسنة والضعيفة المعمول بها عندهم واما الآية فنظرها تدل على كفاية التثبت في العمل بخبر الفاسق فضلا
عن مجهول الحال وهذا النوع يثبت مع انا قد حققنا سابقا ان المعيار في حجية خبر الواحد المستند هو الدليل الاول
والمعتبر هو حصول الظن وانما ذكرنا سائر الادلة على فرض تسليمها لبيان امكان اثبات حجيتها مع قطع النظر عن الدليل
باب العلم كيف وكذلك الكلام في اثبات الدراية فانه لا يخرج من الاعتماد على هذا الظن وليس ذلك من باب التقليد بل
لانه مفيد للظن للمجتهد كما رجع الى قول اللغوي بل واجتهادات المصنفين في اللغة وذلك لا ينافي حرمة تقليدهم
في الفروع الشرعية فاذا حصل الظن من جهة التصحيح قال الرواية او التصحيح منه للسند ولم يحصل ظن اقوى منه من جهة التزكية
غيره للراوي جريا او غير ذلك فيتبع ولا مانع عنه

اعلم ان القول في التزكية والجارح هو القول
في الادلة المعارضة فكما انه لا يكون العمل بقول احد من العلماء الرجال في رجل معين حتى يتفحص عن معارضه وهذا لحال علماء
الرجال بالنسبة الى الرواة الاخبار ولا يطلق التزكية والجرح فليس كل من قال ان زيدا عدل في هذا الزمان رجالا
موجودا في هذا الزمان عند الحاكم مع عدم ظهور خلاف في ذلك نظير العام المسموع من الامام حين الخطبة وقد
بينا الفرق بين زمان الغيبة والحضور في بحث العمل بالعام قبل التفحص عن المخصص ولا فرق بين قول النجاشي

مثلا

مثلا ان داود ابن الحصين ثقة بين قول العلامة في رواية ثقات وهو في سنده مثلا صحيح في نفسه ابن الجارود
رجال الشيخ وغيره في مرتبة حال جود المعارض وعدمه ويتوقف الاشكال في تصحيح السند من جهة اخرى الجهة
وهو احتمال الاشتباه في تعيين الرجال اذا كان الرجال مشتركا بينه وبين غيره وفي تعيين المشتركات ولا يمكن
الحمل على ما اراه النظر في الجرح والتعديل بحضور الرجال فالاعتماد على تزكية الفرد للرجل المعين اذا هو من الشيخ
واما في السند المبين فنفي ذلك وفي كون الرجل هو الرجل الذي رئيس بصفة العدالة والجرح هذا كله اذا
تعين الرجال او السند اما اذا قال حدثني عدل من اصحابنا فان كان ذلك المزكي والمزكى من جملة رواة اصحابنا
الذين وقع الخلاف في جرحهم وتعديلهم فلا يمكن الاعتماد لعدم امكان التفحص عن حاله بسبب مجالسته وتزكيته
لو قال عالم في كتابه في حق حديث مجهول السند انه صحيح والمذكور ان ذلك في غير ما وقع الاختلاف فيه كما لو
اخبرنا احد في زماننا هذا وقال اخبرني في عدل بكذا يمكن الاعتماد عليه اذا كان في الجرح والمستمع حديثين
بابي الجرح والتعديل متفقين في الرأي او متقاربين للمجتهد واحدا لم يكن الخلاف في الجرح والتعديل في هذا
البلد موجودا في حق العدول واما ما ذهب اليه المحقق ره من الاكتفاء بقول العدل حدثني عدل بل بدونه حيث
قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعلى الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسق من اخباره
بمذهبه شهادة بانه من اهل الامامة ولم يعلم منه الفسق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان
ان يضيف النسبة الى بعض الرواة او اهل العلم فيكون الخبر كالمجهول انتهى في غاية المبدع مع قوله باشتراط الدراية
في الراوي لعدم انحصار اصحابنا في العدول ولعل مراده ان هذا النوع مع وجوب التثبت لتغيره بلفظ الصاحب
المفيد للاختصاص ثم انه لا فرق فيما تقدم جميعا بين ما اخبر عدل واحد او عدلان على التعيين في اعتبار
التزكية الواحد او المتعدد كما لا يخفى

اذا اسند العدل الحديث الى المعصوم ولم
يلتفت ذكر الواسطة بينه مثل ان يقول عن رجل او عن بعض اصحابنا وبقي له المرسل المشكل فيه خلاف بين
الخاصة والعامة فقيل بالقبول مطلقا وقيل بعدمه مطلقا وقيل بقبوله ان كان الراوي عن غير انه لا يرسل

ق

الامع عدالة الواسطة كراسيل ابن ابي عمير الاول مقبول عن محمد ابن خالد البرقي من قرائن اصحابنا ولسنة ابي النضر
يرى الى ابنه احمد لكفى والثاني احد قولي العلامة ره والثالث قوله الآخر وذهب الشيخ الى قبله ان كان الراوي
ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة مطلقا والا فبشرط ان لا يكون له معارض من المسانيد الصحيحة ويظهر من المحقق التوقف
والاقوى هو القول الثالث لا لان ذلك لتعديل الواسطة حتى يقال انه على فرض تسليمه شهادة على عدالة مجهول
العين ولا يصح الاعتماد عليه لاحتمال ثبوت الجارح كما تقدم بل لانه يفيد نوع تثبت اجمالي اذ غاية ان العدل
يعتمد على صدق الواسطة ويعتقد الوثوق بخبره وان لم يكن من جهة الدلالة عنده لكنه ولا ريب ان ذلك
يفيد ظنا بصدق خبره وهو لا يقصر عن الظن الحاصل بصدق خبر الفاسق بعد التثبت ولذلك نعتمد على مسانيد ابن
ابي عمير مثلا وان كان الروي عنه المذكور ممن لم يوثقه الرجاليون فان رواية ابن ابي عمير عنه تفيد الظن بكون المروي عنه
ثقة معتمدا عليه في الحديث لما ذكره الشيخ في العدة انه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة ولما ذكره الكشي انه ممن اجمعت
العصابة على تصحيح ما يصح عنه ولما ذكروا ان اصحابنا يسكنون الى مراسيله وغير ذلك وكذلك نظايره مثل البزنطي
وصفوان ابن يحيى والحماديين وغيرهم والحاصل ان ذلك يوجب الوثوق ما لم يعارضه اقوى منه وبالجملة حجية الخبر لا تنحصر
في الصحيح وخبر العدل بل المراد من اشتراط الدلالة في قبول الخبر هو انه شرط في قبوله بنفسه واما من جهة ملاحظة التثبت
والاستفصالات الخارجية فلا ريب انه لا يكفي الحجية في خبر العدل وعرضنا اثبات حجية مثل هذه المراسيل لا اثبات
ان امثالها صحيحة في الاصطلاح والواسطة عادل واصح المتعبت مطلقا بوجوه اقويها امران الاول ان رواية العدل
عن الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى من غير العدل ولم يبين حاله لكان ذلك غشا وتدليسا وهو منافي
للعدالة وفيه اولا انه انما يتم فيما لو اسقط الواسطة لا ما ابهمه وثانيا انه يتم لو اكتفى العدل في رواية عن العدل
او عن الوثوق بصدقه وهم كما لا يخفى على من تتبع ويشهد بذلك ما يظهر من كلام الصدوق في اول من لا يحضره الفقيه
حيث قال ان ذا به في هذا الكتاب ليس رأي المصنف وانه ان نسب الحديث الى المعصوم ع لتيقن صدقه لما فيه من
نسبة الكذب الى العدالة فيتعين قوله وفيه معانه لا يتم في صورة ابهام الواسطة انما يدل على كون الواسطة عالمة

او موثقا

او موثقا بصدقه وهو توثيق لمجهول العين فلعل اعتبارها والاول بناء على تحقيقنا مع كون ذلك شهادة
حقيقيا بل العلة يريد الاسناد والظن الحاصل بمجرد اخبار المسلم ويكفي فيه ان الظاهر ان العدل يعتبر ظنا قويا في ذلك الظن
بصدوره عن المعصوم فاما يكفي عدالة الاصل او التثبت الحاصل له للتعديد بصدقه ودعوى ان الاسناد
لا بد ان يكون من جهة حصول العلم به في غاية البعد كما يظهر الخبير في الاخبار والانصاف ان ذلك لا يخرق سيما
في غير المواعظ والمندوبات والمقامات الخلقية فان العدل لا يعيب الى المعصوم ع في مقام بيان الاحكام الا حصل
له الظن بالصدق اما من جهة الدلالة او التثبت وكلاهما يفيد الظن واجتمع الشافي مطلقا بما لا يشترط اليه من ان شرط
قبول الرواية معرفة عدالة الراوي ولم يثبت لعموم دلالة رواية العدل عليه كما مر وان كان مثل ابي عمير لكفى فان عدالة
الواسطة ان تثبت باخباره فهو شهادة منه على عدالة مجهول العين وان علم ذلك من استقرائه مراسيله والاطلاع
عن خارج على انه لا يروي الا عن ثقة فهو في معنى الاسناد والنزاع فيه ويظهر الجواب عنه مما مر وجمع الشيخ لما ذكره اخيرا
بعمل الطائفة على المسانيد مطلقا اذا لم يعارضها من المسانيد الصحيحة فان اراد الاجماع فلم يثبت والا فلا حجة فيه على الاطلاق
لا خلاف فيما ظاهرا في جواز نقل الحديث بالمعنى وذهب بعض الامة الى المنع عنه مطلقا
وبعضهم في غير المرادف وشرط الجواز وهو كون الناقل عارفا بخواص الالفاظ بوضعها وبالقرائن الدالة على خلافه وان
لا يعتبر الرجحة على افادة المراد وان اقتصر على نقل بعضه فلا يجوز اذا لم يكن مما يتبعض وان يكون مساويا له في الخفاء والجلاء
وعلله بعضهم بان الخطاب الشرعي تارة يكون بالحكم ذاته بالمتشابه الحكم وسرا لا يصل اليها عقول البشر وهو غير واضح
اذ المتشابه اذا اقترن بقرينة تدل على المراد فلا يجوز نقله بالمعنى فانه ليس بمتشابه عنده اذ مع بل هو حينئذ
الظواهر فلا يجوز تغييره وان لم يقترن بقرينة فحمله على احد المعاني المحتملة من غير علم من جانب الشرع بطلانه ولا يعتبر
الاشتراط المساوات في الخفاء والجلاء بل الشرط ان لا يكون بحيث يكفي من مؤنة ذلك بعض الوارد مثل ما لو نقل
غير ما من الروايات الوسائط واداه بمعنى ادى اليه اجتهاده بملاحظة ما ترا الاجاز والدلالة فهو كذلك اذ ربما كان
الرواية في الاصل متشابهة بالنسبة الى السامع ايضا والحكمة اقتضت ذلك او الحكمة اقتضت ان يوصل المراد بالاجتهاد

والمحقق في هذا بد لنا قال من ذكر اللفظ المتشابه به وتعقيبه بالتفسير الذي نفسه ارد اليس من باب التشابه المعنى بل هو مشتبه اخر من
ذكره بعنوان آخر وسيشير اليها اللهم الا ان يكون المراد انه لراوي المعصوم ع للفظ بلفظ متشابه بالذات مبين
للسامع بانضمام القرائن يجب على الذي قال ذكر هذا اللفظ المتشابه وان عقبه ببيان ما قارنه بالعرض من القرينة
المبينة له بانضمام احوال التي ورد التي خاطب بناء على الفرق بين اقسام الدلالات مثل الحاصل من المشترك مع القرينة او من
اللفظ الاحادي المعنى ويظهر من ذلك انه ينبغي مراعات النص والظاهر كيفما بل وقيام الظن الظاهر اذ في عدم مراعات
ذلك يحصل الاختلال في مدلول الاخبار في غاية الكثرة فاذا ذكر الامام لفظ القرء في بيان العدة وفهم الراوي بقرينة
المقام الطهر مثلا فلا نودي الحديث بلفظ الطهر اذ ربما كان فهم الراوي خطاء لاشتباه القرينة عليه فاراد بيان ذلك
فيذكر لفظ القرء ثم يفسره بما فهمه وكذا في النص والظاهر مثلا اذا قال الامام لو بقي من اليوم بمقدار صلاة العصر فهو
محقق به فنقله الراوي بقوله اذا بقي من اليوم بمقدار اربع ركعات العصر فهو محقق به يريد به صلاة العصر كيفما اتفق وقت
الامر بين التفصيل بملاحظة تحول صلاة العصر بركعتين او اربع وقل نسبة كصلوات الخوف وامثال ذلك وكذلك صلوا
النصف، ونصف الليل ومن اجل ذلك الفرق فردت في هذه المسئلة عن الاصحاب في جواز الاتيان بصلوات
المغرب والعشاء كليهما اذا بقي من نصف الليل بمقدار اربع ركعات فانهم يفسرونه بالنصف، واما جمع بينهما لما استفاض من النقل
الصحيح ان من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت فيصدق على هذا انه يدرك وقت الصلاتين وان لم يدرك
وقت الثلث والاربع وبالجملة فلا بد لنا قبل الحديث بالبحث من ملاحظة العنوانات المتناولة على مصداق واحد لاختلاف
الحكم باختلافها وقد خطر تفاوت الاحكام بتفاوت العنوانات اهم شيء للمجتهد في المسائل الشرعية فبذلك نغفله
يختل الامر ويحصل الاشتباه هذا واما ضبط مراتب الوضوح والخفاء بالنسبة الى مؤدى الالفاظ فهو يصعب اثبات شرائطه
اذ الظاهر ان المرسوم ع لما يقصد من الاخبار غالبا تفهيم المخاطب ورفع حاجته في المواد الخاصة المحتاج اليها بحسب الاتفاق
الوقائع التي وقعت له من السؤال عنه وعلم المعصوم احتياجهم اليها فهم يتكلمون مع احادهم بقدر فهمهم لانهم يتكلمون على
ميزان خاص يكون هو المرجع والمعول حتى يتفرق فعله لاخر ذلك المقدار بل الغافل للغير ليكفي لابد ان يلاحظ مقدار فهم

من خاطبهم

من خاطبهم الاكل مخاطب هكذا فعلى الطلب بعبارة اخرى اذا كان المخاطب المعنى فطن ذكيا لا فاضحة وكذلك فقد
البسط واضح اذا كان بليدا غبيا وكيف كان فالى جواز نقل الحديث بالمعنى مع الشرائط المذكورة ان ان ذلك طريقة
المعمولة في العرف والعادة من لدن آدم الى زماننا هذا وان رجع ايضا بما ذكره في المحاورات على طريقة العرف
والعادة فان المقصود في العرف والعادة هو افهام المراد من غير عناية خصوصية لفظ وانه نقل عن بعض الاقدمين
ومن ذلك نقل الراوي الى العجمي لسان الحجة وكذلك نقل من المجتهد الى البلد وعياله والاجانب والوارد فيهم
منها ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح قال قلت للباقر ع اسمع الحديث منك فازيد فيه فقال ان كنت تريد معانيه
فلا بأس والظاهر ان المراد من الزيادة والنقصان بالاعلية في تغير المراد بقرينة جلالة شأن الراوي وجلالة الامام
وقوله ان كنت تريد معانيه يعني ان لم تقصد نسبة اللفظ اليه فانه كذب عليه ان اخر ان لم يكن على الكلمات
الامام وكذلك لازم المفهوم فيصدق ان الكل المعاني اللفظ فاذا اراد ان ينقل عن الامام ع انه قال التقوا الله
مثلا فيقول قال الامام ع خافوا الله تعالى واتقوا عما نهيكم الله تعالى عنه من ترك الفسق وترتب الخمر
والزنا الى غير ذلك واظهروا على ما اوجبه عليكم من اقامة الصلوات واتيان الزكوات وكذلك يصدق على ذلك
انه نقل لفظ الكلام الامام ع بل وكذلك لكيفما كان ما دل عليه بالاشارة ايضا مع اشكال في بعض الفضلة
ووجود الثمرة بين الخطابات الاعلية والتبعية كما هو الشأن فيما دل على الخاص لكيفما انه متى فقد القرينة الواضحة تغيرات
مخلفة ومن المعلوم انها دخلت بغير العربية او بعبارة واحدة منها بل يمكن ان تقول لم يقع باحد تلك العبارات فان
هذا الكلام على هذا الطور الغريب الاسلوب العجيب مخترع القرآن الذي هو منزل على اسلوب الاعجاز فما يظهر جوازه
لمن تتبع الاثار والاخبار والاخبار فان تتبعها يفيد ان ذلك كان طريقة اصحاب السر خاصة اجمعين اتبع المكرمين
ذلك يوجب لتقليل المقصود واستكانة الجمع مع كثرة الطبقات ونقل الاذهان ويتبرك بهم اللفظ لاختلاف
اهل الفن بل العلماء في فهم الالفاظ واستنباط المقصود وفيه ان بعد ما ذكر من الشروط لا وقع هذا الاشتباه
بما ذكر معارض بما مر من الادلة ظهر فرض الاشتباه والغفلة مع ذلك فهو مضمن مؤلف اعتبار النقل باللفظ

في جمع يقرب من الحال بل هو محال عادة نعم يتم في مثل الاربعين التي يقرؤها الالفاظ المخصوصة وطريقتهم على ذلك
غالبا انهم كانوا يعملون على حفظ صحابهم وهم يكتبون ولذلك ندر الاختلاف فيها بخلاف الاخبار ولقوله ع
نضر الله من سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه وارانه كما سمعه انما تحقق
فقبل اللفظ المسموع وفيه مع الصحة اولا ومنع الدلالة على الوجوب ثانيا كما لا يخفى ومنع الدلالة على وجوب
العارية بلفظة ما لا لصدق العارية كما سمعه عن بحر اذا المنع كما هو مع ان الظاهر ان الحديث ورد وفيما يختلف
الفاظه ففي رواية كما ذكر وفي اخرى نضر الله بالضاد المعجمة وفي اخرى رحم الله وفي رواية الى من لا فقه له
فهذا الحديث لنا لا علينا الا ان يمنع الظهور ويتمسك باصالة عدم التغيير وهو معارض باصالة عدم التعدد
واما المفصل فيظهر ضعف قوله مما تقدم بقي الكلام فيما وعدنا ذكره وهو ان الراوي الثقة اذا روى مجملا
وفسره باحد محامله فالاكثر على لزوم حمله عليه بخلاف الراوي ظاهرا وحمله على خلاف الظاهر لان
فهم الراوي الثقة قرينة وليس له معارض من جهة اللفظ لعدم دلالة المجمل على شيء بخلاف الثاني فان فهمه
معارض بالظاهر الذي هو حجة اقول وكان مقتضى الظاهر العمل عليه فمقتضى المجمل السكوت عنه ولا تنافي
الحال مع ان الظاهر انما يتم لان الظاهر انه هو الظاهر عند المخاطب بالحديث لا الظهور عنده لان
الخطاب مختص بالمشافهين كما بيناه في محله فاذا ذكر المخاطب بان مراده هو ما هو خلاف الظاهر فالظاهر
اعتباره غاية الامر التوقف واما تقديم الظاهر فلا دليل عليه فالمختار هو حصول الظن خاصة فيها مبنا
الاول اصطلح المتاخرون من اصحابنا بتنويع خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتصاف
بالايمان والعدالة والضبط وعدمها بانواع اربعة الاول الصحيح وهو ما كان جميع سلسلة سنده امامية
ممدوحين بالتوثيق مع الاتصال ولا يضره الشذوذ وذوات المتن عن الحجية خلافا لبعض العامة حيث اعتبروا
وصفه بالصحة عدم الشذوذ وعدم كونه معللا بمعنى مشتملا على علة خفية في متنه او سنده لا يطلع عليها الا
الماهر كالارسال بمعنى الانقطاع او خفائه بمعنى العقل او الحس واعتبار عدم كونه معللا لتحصيل المشهور

عند اذا ظهر

عند اذا ظهر كونه منقطعا لا يمكن فيه فتح الكلام بنقل السند الى المعصوم بالاسامي المعلومة فان ظهر وجود
التوثيق هو ما حصل اليقين بذلك وما يرجع في النظر كونه كذلك فالمعلل بمعنى المحصل الكشف في ذلك خلاف على
التوثيق فوصف بعضهم مثل ذلك الجميع ظهر كونه معللا عند آخرين على غلبة الوصف وظنه في الجملة وهو
صحيح انه غير معلل وما عيب الخبر فلا يدخله له بهذا الاصطلاح والثاني الحسن وهو ما كان امامي ممدوحين غير
التوثيق كلا او بعضا مع توثيق الباقي الثالث الموثق وهو ما كان كلهم او بعضهم غير امامي مع توثيق الكل
وقد يسمى بالقوي ايضا وقد يطلق القوي على ما كان رجاله امامية مستقيمين عدولهم وذمهم كعمر بن رباح وداود بن
عبد الله بن جعفر الحميري وغيرهما والا كان رجال السند منحصرا في الامامي الممدوح بدون التوثيق وغير الامامي الموثق فحكمه
لوثاقة ايهما خلاف يرجع الى الترجيح بين الموثق والحسن لان السند يتبع في التوصيف اخس رجاله كان الجميع يتبع
اخس عدديتها والاظهر كون الموثق اقوى فيتصف بالحسن نعم قد يعبر الحسن اقوى لاتصافه بالمدح في ضمن رجال
وهو لا يوجب ترجيحه ايضا ثم انه قد يطلق الصحيح مضافا الى راويين على خبر كان سنده الى هذا رجل متصفا
بصفات رجال الصحيح وان لم يعرف ذلك منه وارسال مثل ان يقال يدل على ذلك صحيحة ابن ابي عمير عن رجل عن
الصادق ع والاقرب ان ذلك ليس من الصحيح المصطلح الذي هو حجة بنفسه بل هو تفاؤل واصطلاح لا يطلق الصحيح السند
لا الرجل المبهم واما قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن عبد الله بن بكير مثلا فهو يعني عن ذلك القبيل كما لو
من الجهتين احدهما انه ليس المراد فيه الصحة المصطلحة والثاني انه اريد منه بيان الوثوق بما قبل عبد الله بن بكير لا التصحيح
وقد يطلق على جملة محذوفة من السند للاختصار جامعة لاوصاف رجال الصحيح مثل ان يقال ابن الشيخ في الصحيح عن
فلان وان لم يكن الفلان ولا ما قبله متصفا بها وثمرة ذلك في الاغلب فيما كان الفلان من اصحاب العصابة
على التصحيح ما يصح عنهم وكذلك مما يدل على اعتبار الحديث ليس بروايته والاصطلاحان المذكوران جريان في القسمين
الاخيرين اعني الرابع والضعيف وهما لم يجتمع فيه شروط الصحة المتقدمة وقد عرفت ما يكون الصحيح والموثق حجة
وكذلك الحسن اذا افاد صحة التثبت الظن واما الضعيف فلا حجية فيه الا اذا اشتهر العمل بمدلوله بين الاصحاب

وهو حجة يصلح سيما اذا كان في الاستحباب بين قدماء الاصحاب نعم يجوز الاستدلال به في المندوبات والمكروهات
للاخبار المستفيضة المعتبرة جملة منها الرواية الدالة على ان من بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب
اوتيه وجيه به وان لم يكن كما بلغه ورواه العامة والخاصة وغيرها من الادلة وقد بينا ها وحققنا ها في كتاب
مناهج الاحكام وغيره ثم ان نسبة هذا الاصطلاح الى المتاخرين لان قدماء اصحابنا لم يكن ذلك معروفا عندهم
بل كانوا يطلقون الصحيح على كل حديث اعتضد بالقرائن اعتمادهم عليه مثل وجوده في كثير من الاصول الاربعمائة
او تكرره في اصل او اصلين فصاعدا بطرق متعددة او وجوده في اصل احد من الجماعة الذين اجمعت العصابة
على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى واحمد بن ابي نصر ويونس بن عبد الرحمن او على تصديقهم كزرارة ومحمد بن
مسلم وفضيل بن يسار او على العمل بروايتهم كجابر الجعفي وغيره الشيخ في كتاب العدة او وقوعه
في الكتب المعروضة على الائمة عليهم السلام فاثنوا على مؤلفيها ككتاب عبيد الله الحلبي المعروض على الصادق عليه السلام وكتاب
يونس بن عبد الرحمن وفضل بن شاذان المعروضين على العسكري عليه السلام او كونه ماخوذا من هذه الكتب التي
اجمع بني سلفهم الموثوق بها والاعتماد عليها ككتاب الصلوة لحريز بن عبد الله السجستاني وكتب سعيد
وعلي ابني مهزيار وكتاب حفص بن غياث القاضي وامثالها وعلى هذا الاصطلاح جرى ابن بابويه في من لا يحضره
الفقيه فحكم بصحة ما اورده فيه مع عدم كون المجموع صحيحا باصطلاح المتاخرين وقد اشار الى هذه الطريقة
القدماء جماعة منهم شيخ البهائي في منتهى المشيخة ثم قال ما حاصله ان الذي عثر المتاخرين على عدولهم عن طريقة
القدماء ووضع هذا الاصطلاح هو تطاول الازمنة بينهم وبين السلف والدارس بعض الاصول المعتمدة
لتسلط الظلمة والجائرين من اهل الضلال والخوف من اظهارها وانتشارها وانعقد الاجماع واصل اليهم
من الاصول في الكتب المشهورة في هذا الزمان فانتشرت الماخوذة من الاصول المعتمدة بتغيرها واشتبهت المكررة
فيها بغير المكررة وخفي عليهم كثير من القرائن فاحتاجوا الى قانون يميز به الاحاديث المعتبرة من غيرها
فقرروا هذا الاصطلاح وقال ان اول من سلك هذه الطريقة العلامة اقول ولا يتم ذلك الا بعد ملاحظة ان المشهور

والسيد

والسيد بل ايضا كان احد القرائن الموجبة للاعتماد عند القدماء ايضا والظاهر انه كان كذلك كما يستفاد
من طريقتهم في تعديل الرجال وتوثيقهم واخبارهم المنقولة في الرجوع الى الاصل والاعتماد وغيره
فالظاهر ان القدماء ايضا كانوا يعتبرون ذلك كما ان المتاخرين ايضا قد يسلكون مسلك القدماء في التصحيح
بسبب الاعتضاد بالقرائن ايضا فيطلقون الصحيح على ما ظهر لهم من القرائن الوثوق عليه ولكن ذلك لا يوجب الاطلاق
في كلامهم محمول على مصطلحهم وذلك يجوز منهم اعتمادا على القرائن او غفلة او العمدة انهم قد يعتمدون على الحديث
مع عدم التصريح بالوثاقة وان كانوا يوثقهم اياه بالتصريح جاريا على مصطلحهم فلا بد من التفطن لمسلك القرائن
وعدم الاقتصار على الصحيح والحسن المصطلحين كما تقرر بعض المتاخرين من اصحابنا لحصول التثبت الاجمالي الحاصل
بغيرهما ايضا فمن ابواب الثقة وقراتها ما قدمناه سابقا ومنها قولهم عين وجه نقيل انها تفيد التوثيق
واقوى منها وجه من وجوه اصحابنا ووجه صالح من فلان اذا كان الفضل عليه ثقة ومنها كون الراوي من
مشايخ الاجازة فقيل انه توثيق وقيل انه في اعلى درجات الوثاقة وقيل ان مشايخ الاجازة لا يكادون
الى التنصيص على تزكيتهم وربما يكون ذلك توثيقا الى كثير من المتاخرين ومنها كونه وكيلا للائمة عليهم السلام
لما قيل انهم لا يجعلون الفاسق وكيلا ومنها رواية الاجلاء عنه سيما الذين لا يروون رواية الضعفاء
والمراسيل كاحمد بن محمد بن عيسى ومنها ان يروي عنه الذين قيل لهم فيهم انهم لا يروون الا عن ثقة مثل
صفوان بن يحيى والبزنطي وابن ابي عمير وذهب جماعة من المتاخرين الى ان ذلك من امارة الوثاقة وقبول
الرواية ويقرب منهم علي بن الحسن الطاهري ومحمد بن اسمعيل بن ميمون وجعفر بن بشير ومنها اعتماد القميين
عليه ومنها وقوعه في سند حصل القدح فيه من غير جهة ومنها وجود الرواية في الكافي او الفقيه لما ذكر انهما لا
يرويان الا عن ثقة ومنها ما فوق واذا انظم اليها ما فوق واقوى وهكذا ومنها اكثار الكليني الرواية عن
رجل والفقيه ومنها كونه محمولا به عند مثل السيد وابن ادريس على الاجماع العمل بخبر الواحد وضابطهم معتمد الكتاب
وقولهم ثقة في الحديث وصحيح الكتابات ومنها قولهم سليم الحيثية ان اريد سليم الاحاديث وقيل سليم الطريقة ومنها قولهم

فيه من ثقة ثقة او فلان ثقة او اصدق من فلان اذا كان المفضل عليه جليلا ومنها توثيق ابن فضال وابن
عقدة وربما يعتمد على مثل توثيق ابن عميرة ومن جماعة كثيرة ومن جماعة كثيرة ومنها رواية الثقة عن رجل او عن غير واحد وان
اشياخه ومنها ان يذكره واحد من الاجلاء مترجما عليه او مرضيا له ومنها ان يقول الثقة حدثني الثقة ومنها
ان يروي محمد بن احمد بن يحيى عنه ولم يكن من جملة ما استثناه القمون وعن جماعة من المحققين ان فيه شهادة
على الوثاقة والصحة وكذلك استثناء محمد بن عيسى عن روايات يونس ابن عبد الرحمن ففيه شهادة على وثاقة غيره
ومنها قولهم اسند عنه بغيره ويعبر عن الحديث على وجه الاسناد الى غير ذلك مما يستفاد منه التوثيق او الحسن
مما هو مذكور في كتب الرجال وغيرها في المواضع المتفرقة ويمكن استنباطها للفقيه الماهر بالتتبع في الموارد المختلفة
فاجعل المعيار حصول الظن وان التعويل على التعديل الصريح في العمل بالاخبار يلزم خلو اكثر الاحكام عن الدليل ويلزم مخالفة
طريقة جل العلماء سيما على القول باشتراط العدالة في التزكية وقد اشرنا الى منع اشتراط العدالة ووجه الاجماع المنقول فيه
الثاني انهم ذكروا للجرح مراتب آخر باعتبارات شتى كلها ترجع الى الاقسام الاربعة بعضها يحقق بالضعيف
وبعضها مشترك بين الكل في الجملة وذكر تفصيلها وتعريفاتها وان كان من وظيفة علم الدراية الا لا نذكر هنا
اكثرها لكثرة الفائدة فمنها المسند وهو ما اتصل اسناده الى المعصوم ع بان لا يعرض قطع بسقوط شيء منه ومنها
المتصل ويسمى الموصول وهو ما اتصل اسناده بنقل كل راو عن فوقه سواء رفع الى المعصوم ع كذلك او وقف على غيره فهو
اعم من الاول ومنها المرفوع وهو ما اضيف الى المعصوم ع من قول او فعل او تقرير سواء اعتراه قطع او ارسال في
سنده ام لا ومنها المعلق وهو ما حذف من اول سنده راو او اكثر فان علم المحذوف فهو كالمذكور والا فهو
كالمرسل ومنها الكامل الاسناد وهو القليل الوسائط ومنها المصنعن وهو ما يقال في سنده فلان عن فلان
بدون ذكر التحديث والاخبار والاظهر انه متصل كما عليه الاكثر اذا لم يظهر قرينة على عدم اللقاء وان التدليس
ومنها المدرج وهو ان يدرج في الحديث كلام بعض الرواة فيظن انه منه ومنها المشهور وهو ان يتفق عليه اهل
الحديث بان ينقله جماعة منهم ومنها الشاذ وهو ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الاكثر فان رواه غير الثقة

فهو المنكر

فهو المنكر والمردود ومنها الغريب وهو اما غريب الاسناد والمتن بان ينفرد بروايته واحد او غريب الاسناد
خاصة بكثير متنه عن جماعة من الصحابة مثلا اذا انفرد بروايته واحد عن آخر غير هم او غريب المتن
خاصة بان ينفرد بروايته واحد ثم يرويه عنه جماعة فيشتهر فيسمى غريبا مشهورا الاضافة والغرابة في طرفه
الاول وبالشهرة في الطرف آخر ومنها المصحف وهو اما في الراوي كتصحيف يزيد بالباء الموحدة المفتوحة والزاي
المعجمة يزيد بالياء المثناة التحتانية والزاي او في المتن وهو كثير ومنها الغريب لفظا او الكرة مذكور في الكتب
الموضوعة لغريب الحديث كالنهاية لابن الاثير والفائق للزمخشري وغيرهما ومنها المقبول وهو ما تلقوه وعملوا
به سواء رواه ثقة ام لا ومنها المزيد على مجرى محاني معناه اما في المتن كان يزيد فيه ما لا يفهم من الآخر او في
السند كان يرويه احدهم من اثنين والآخر من الثلثة سواء كان في الوسط او في الآخر ومنها المسلسل وهو
ما تتابع فيه رجال الاسناد على صفة او حالة من قول او فعل كالمسلسل بتحديث بان يقول حدثنا فلان
قال حدثنا فلان وهكذا او بالاسماء نحو لعن محمد عن محمد او بالآباء نحو فلان عن ابيه فلان عن ابيه فلان
وغير ذلك كالمسلسل بالمصافحة والبكاء وانه اشرف وغير ذلك فان اتصل بسند كذلك بالمعصوم ع فذاك
والا فصحيحه وهذه المذكورات مما يشترك فيه اصول الانواع الاربعة واما ما يختص به الضعيف فمنها المقطوع
وقد يقال له المنقطع وهو الموقوف على التابعي ومن في حكمه وقد يطلق على الاعم من ذلك فيشمل المعلق والمرسل
والمنقطع الوسط وغير ذلك ثم ان كان السقط من السند اكثر من واحد يسمى معضلا على صيغة اسم المفعول
بمعنى المشكل والا فمنقطع ومنها المرسل وهو ما رواه غير المعصوم ع وغيره من لم يدركه او لم يلقه من دون الواسطة
او بواسطة مبهمة كرجل او بعض اصحابنا واختصاص هذا القسم بالضعيف مبني على اصطلاح المتأخرين والا فقد عرفت
ان بعض المرسلات في قوة الصحيح في الحجية ومنها الموقوف وهو ما روي عن صحابي المعصوم ع من غير ان يسنده
الى المعصوم ع واما المعلم كان يقول صاحب المعصوم ع مسلمة عن كذا قال كذا فان كان من مثل زرارة ومحمد بن مسلم
واضرابهما من الاجلاء فالاظهر حجيته بل الظاهر ان مطلق الموثقين من اصحابنا ليس كذلك لان الظاهر حال اصحاب

الائمة عليهم السلام لا انهم لا يسئلون الا عنهم والذي صار سببا للاخبار اما التقية او لقطع الاجبار من الاصول فانهم
كانوا يكتبون في صدر رسائلهم سئلت فلانا عن فلان كذا او سئلته عن كذا فقال كذا وهكذا ثم بعد
تقطيعها وجمعها في الكتب المؤلفة صار شبهة ولا ظهر الاعتماد على القرائن وشيوع الروايات ومنها التدليس
كان يقول الراوي قال فلان على وجه يوهم روايته عنه بلا واسطة مع انه ليس كذلك فان قال حدثني فهو كذب
وهكذا لو اسقط عن السند رجلا مجروحا بتقوية الحديث او يذكر بعض الرجال باسم او لقب او كنية غير مشتهرة
فان كل ذلك قبيح مذموم الا لاجل التقية او غيرها من الاغراض الصحيحة ومنها المضطرب وهو ما اختلف فيه
الرواية اما بالسند كان يرويه تارة بواسطة واخرى بدونها او في المتن كحديث تمييز الدم المشتبه بدم الحيض
والقول بان خروجه من الاصل علامة الحيض كما في بعض النسخ او من الايسر كما في الآخر ومنها المعلل وقد مر الاشارة
اليه ومنها المقلوب وهو حديث يروى بطريق فيغير كل الطريق او بعض رجاله ليرغب فيه وهو مردود الا اذا كان سهوا
فينفسر عن صاحبه ومنها الموضوع وهو معلوم الكذب لابد لراوي الحديث من مستند يصح به صحة رواية الحديث
ويقبل منه اما الرواية عن المعصوم عليه السلام فله وجوه لعلها السماع ولفظه ان يقول سمعت المعصوم عليه السلام يقول كذا او سمعني
او شافهني او حدثني ثم ان يقول قال كذا لاحتمال كون السماع مع الواسطة وان كان خلاف الظاهر ثم ان يقول امر بكذا
ونهى كذا فانه يحتمل معنى ما لاحتمال الواسطة الغفلة في فهم الامر والنهي او اطلاق الامر والنهي على ما فهمه بالدلالة
البتة من النهي عن ضده او الامر به وان كان بعيدا او ما مثل امرنا بكذا او نهينا عن كذا وكذا ذلك بصيغة المجهول
او من السنة كذا وقول الصحابة كذا افعل كذا وامثال ذلك فهي من الحمل ويتبع العمل بها وقولها الظهور من صحة
القرائن واما الرواية عن الراوي فله كيفية وجوه اعلاها السماع من الشيخ سواء كان بقراءته من كتابه او باملائه
من حفظه فيقول سمعته او حدثني او اخبرني ان قصد الشيخ سماعه وان قصد اسماع غيره فيقول اخبرت فلانا وانا
اسمع وعلى الشهيد الثاني كونه على ان الشيخ اعرف بوجه ضبط الحديث وتاريخه ولانه يفيد شهرة رسول الله صلى الله عليه وآله
وسيرته الى امته والاخذ منه كالاخذ منه ولان النبي صلى الله عليه وآله اخبر الناس اولا واسمعهم ما جاء به التقرير على ما جرى

بحضرته صلى الله عليه وآله

بحضرته صلى الله عليه وآله اولا ولان السامع اربط حاسة واوعى قلبا واشغل القلب وتوزع الفكر الى الغاية صح وفي
صحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام يجيئني القوم فيستقرئون من حديثكم فاحدثهم اوفي قال اقرأ
عليهم من اول الحديث ومن وسطه حديثا ومن آخره حديثا فعدوله الى آخره قراءته هذا الحديث مع العجز
يدل على اولوية من قراءة الراوي والامر بها اشهر وفي دلالة الصحيحة على عدم تاويل بتمام قوله القراءة
على الشيخ به اقراره به واعترافه بالاعتراف بصحته وليس ذلك عرضا والظاهر ان يكون السكوت مع توجهه
اليه وعدم مانع عن المنع والرد من غفلة او اكراه او خوف فالحكم العرض بالرضا كما في دعاء قراءة
على فلان واقربه واعترف واحدثنا واخبرنا فلان قراءة عليه عند جماعة والحق المنع اذا لم تقم قرينة على ارادة
ذلك فان ظهر ساعته من الشيخ وعن السيد المنع عنه مطلقا لكيف محتجا بانه مناقض لان معنى الاخبار والتحديث
هو السماع منه وقوله قراءة عليه يكذبه وهو مدفوع بان كل ما يجيز كذلك فيستند باب المجاز وفي وجوه تحمل
الاجازة وهو اخبار جماعة بامور مخطوطة معلومة تامون عليها من الغلط والتصحيف وكونها وذلك اما بخطي
الكتاب كقوله اجزت لك رواية هذه النسخة الصحيحة او بزعمه المتيقن في نفس الامر الصحيح في الواقع مثل
بخط الشيخ او استبصاره مثلا ثم لا اشكال في جواز النقل والرواية والعمل بها الاجازة وعبارته ان يقول ابنا
وبنا ونحوه حدثنا واخبرنا كيف والاظهر عدم الجواز على الاطلاق الا مع القرينة بل يقول ابنا بهذا الكتاب

ذكرنا

اجازة كما في القراءات على الشيخ والاجازة على اقسام الاول اجازة معين بمعين كقوله اجزت التهذيب
او زيدا النسخة منه وهذا اعلى اقسام الاجازة والثاني اجازة معين بغير معين كان يقول اجزت لك مسموعاتي
فيقتصر على ما ثبت عنده انه من مسموعاته الثالث اجازة غير معين بمعين كقوله اجزت التهذيب لكل الطلبة
او لاهل زماني الرابع اجازة غير معين بغير معين كما جزت بمسموعاتي لكل احد من اهل زماني الخامس اجازة
المعدوم اما منفردا او عطفا على الموجود وفي جوازه خلاف وفائدة الاجازة انما تظهر في محل الاصل اي عن العين
وحصول الاعتماد عليه او ما لم يثبت تواتره من المروي عنه والا فلا فائدة فيها في المتواترات كما في الكتب

الاربعة من تواليفهم نعم يحصل بها بقاء اتصال سلسلة الاسناد الى المعصوم ع وذلك امر مطلوب للتيمن والتبرك
ويظهر مما ذكرنا الكلام في قراءة الشيخ والقراءة عليه ليحصل منه التصحيح والتخلص من التصحيف والتحريف
وغير ذلك من انحاء التحمل المتداولة وهي اما مقرونة بالاجازة او خالية عنها فالاول هو ان يدفع كتابا
ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عني او اخبرت لك روايته عني ولا اشكال في جواز روايته والثاني
ان يناوله الكتاب مقتصرا على قوله هذا سماعي من فلان والاكثر على عدم جواز الرواية عنه بذلك وهو منها
الكتابة وهو ان يكتب مسموعه لغائب او حاضر بخطه او باذن لثقة ان يكتبه او كتب ان الفلان سماعي فان النظم لك
بالاجازة وكتب فاروه عني او اخبرت لك روايته فلم يقل خلاف في جواز الرواية لتبرعه معرفة الخط والاكثر
الرد وبه ان خلا عن ذكر الاجازة ففيه خلاف والاكثر على الصحة وهو الاظهر والعبارة ان يقول كتب الي فلان واخبرنا
او حدثنا مكاتبة ومنها الوجادة وهي ان يجد الانسان احاديث بخط راويها معاصر لكن له او لا ولم يجز الرواية
بمجرد ذلك بل يقول وجدت او قرأت بخط فلان وفي جواز العمل به قولان
فعل المعصوم ع حجة كقوله لكن الشان في تحقق محله وتعيينه فالكم بمتابعته مثل اما الافعال الطبيعية كالاكل
والشرب والنوم والاستيقاظ فاكل مباح له ولنا بلا اشكال وذلك اذا لم يلحقه خشية وخصوصية
كالاستمرار على الطعام او اكل الزبيب على الريق مثلا فاخذ بذلك يندرج في الاقسام الاتية واما ما يتردد
بين كونه من افعال الطبع او من الشرع ففي حملها على ايهما وجهان نظرا الى احتمال عدم التشريع والى انه ع بعث
لبيان الشرعيات قال الشهيد في القواعد وقد وقع ذلك في مواضع منها جلسة الاستراحة ومنها ثانية من فعله
وبعض العامة زعم انه انما فعلها لعجز ان بدن او حمل اللحم فتوهم انه للجلسة ومنها دخوله من ثنية باب كيدا وخروجه
من ثنية كذا ومثل ذلك لانه صار في طريقه اولا انه مشى ويظهر الفائدة في استحبابه كل فعل منها نزوله
في الصحيح لما تقدم من الاخبار وتعريسه لما بلغ ذا الحليفة وذهابه بطريق في العيد ورجوعه بآخر والصحيح حمل ذلك
كله على الشرعي انتهى كلامه ره اقول ويرجع الكلام فيه الى ما لم يعلم وجهه ويستحق الفعل والتحقيق ثم انه الاشكال

يكفي

ايضا فيما علم وجهه صريحا ع كوجوب التهجد واباحة الوصال في الصوم والزيادة على اربع في النكاح والدائم
واما غيرها فاما ان لا نعلم وجهه وقصده من الوجوب او الندب او غيرهما او نعلم وجهه وعلى الاول اما نعلم انه
قصد به التقرب ام لا وعلى الاول فيتردد فعله لنفسه بين الوجوب والمندوب وعلى الثاني فيتردد فعله لنفسه بين
المباح والمكروه لو قلت بصدوره عنهم لاستحالة صدور المحرم عنهم ع عندنا فهذه اقسام ثلثة وهذه كلها اذا
لم يكن فعله بيانا لمجمل ويستحق الكلام فيه فاما ما لم يعلم وجهه فهل يجب علينا متابعته مطلقا او يستحب مطلقا او يجب التوقف فيه اقوال اقويها القول الثاني لنا اصالة البراءة عن الوجوب وعدم دليل قائم ثم استدل بالاية
الاية معتضدة باكثرية الجرح في اعين لهم ولان ذلك مقتضى الاحتياط لاحتمال الوجوب بل الندب ليحصل فيستحب
ولان ذلك مقتضى عمومات دالة على التاسي لو بنفي دلالتها على الوجوب واحتج القائل بالوجوب بوجوه ضعيفة اقويها
الايات الامرة باتباعه ص مثل قوله تعالى فاتبعوه وفيه ان المتابعة والتاسي هو الاتيان بمثل فعل الغير
على الوجه الذي فعله لانه فعله فعلها فعله بقصد الندب بعنوان الوجوب ليس متابعة له فلا يمكن التجوز
في مادة الصيغة لابقاء مهملة على حقيقتها بل العكس بارادة الطلب الراجح سيما والاول مستلزم للتخصيص بتخصيص
جزئي لعموم الوجوب في كثير من الافعال وفي خصوص الخواص اجماعا مع انه اذا ابقي الاتباع على معناه الحقيقي وهو اتيان
الفعل على فعله لاجل انه فعله على الوجه الذي فعله فالوجوب المستفاد من هذا المعنى من جهة صيغة الامر انما يتعلق
بالقيد لا بالمقيد فلا يجري اصلا ومنه يظهر الجواب عن قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني ووجه الاستدلال بها انه
جعل وجوب المتابعة معلقا على محبة الله تعالى التي هي واجبة اتفاقا وما اجيب به من وجود الشرط غير مستلزم لوجود
المشروط فهو فاسد لانه بناء على الخلط بين معنى الشرط وجعله هنا عبارة عن الشرط الاصولي ومثل قوله تعالى
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وتقريبه من كان يرجو الله واليوم الآخر
فله فيه اسوة حسنة ويلزم بعكس النقيض ان من لم يكن له اسوة حسنة فليس ممن يرجو الله واليوم الآخر وهذا تهديد
ووعيد على ترك الاسوة وهو دليل الوجوب ويظهر الجواب عنه مما تقدم فان التاسي هو متابعة الفعل لاجل فعله على

الوجه الذي فعله لا بعنوان الوجوب فقط والتقدم في عموم الصورة في مقام الجواب مما لا كراهة فيه لا حاجة الى العموم في امثال
هذا المقام في الوقوع والفائدة والجواب عن نادر الايات مثل اطيعوا الله ورسوله واطيعوا الرسول وما اتيكم الرسول فخذوه
فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج او ضيق فان الطاعة موافقة الامر وهو حقيقة
في القول والمراد بالمعاني القول بشرط سماع مقابلة قوله وما نهيكم عنه فانتهوا وغاية ما يدل عليه الاية
الاخيرة الاباحة سيما وهو في مقام توهم الحظر واين هو من الوجوب واما الاستدلال بالاحتياط ففيه مع انه لا يتم
لاجل احتمال الحرمة لاحتمال كونه من الخصائص لا دليل على وجوبه بل انما يتم لو سلم فيما يثبت التكليف يقينا ونوقش
براءة الذمة على العمل وهو اول الكلام واشد لبعد التامل في جميع ما ذكرنا تقدر على استنباط دليل القائل بالاباحة
والتوقف والجواب عنهما فالقائل بالاباحة يقول ان بعد تعارض الاحتمالات من الرجحان والحظر يوجب الرجوع الى الاصل
وهو الاباحة والمتوقف يتوقف وينظر الجواب بما مر مضافا الى ان احتمال الحظر من جهة كونه من الخصائص نادر لا يلتفت
اليه فان الغالب موافقته النبي والائمة ع وتابعيهم فالاصل هو الترك لكنه الا ما اخرجه الدليل واما ما علم وجوبه بعينه
انه يعلم انه واجب عليه او مندوب غيره ولم يعلم انه من خصائصه فالاظهر لزوم اتباعه بنص الامر الكاشف عن الوجه
الذي بفعله وذهب بعضهم الى ذلك في العبادات دون المناكحات والمعاملات واخر لا الكاشف ذلك كله فان الادلة
المتقدمة للقائلين بالوجوب في المسئلة السابقة وضعف الاحتمال الخصائص فيما لم يعلم كونه من الخصائص واما ما علم انه ليس منها
فلا اشكال فيه وضعف قول المنكر مطلقا فيه اظهر وجوابه فيما يشملها عدم الالتفات الى الندور سيما مع قيام
الادلة على حق التاسي واما المفصل فلا دليل له يعتد به وقد استدل على المختار مضافا الى ما مر باجماع الصحابة على
الرجوع في الاحكام الى افعاله كقبلة الصائم لما رواه ام سلمة عن فعله ص والغسل بحجر التقاء الختانين وان لم ينزل
لما رواه عائشة عن فعله ص نظر الى ان وجه الاول معلوم فانه للاباحة وان الغسل من التقاء الختانين ظاهر في انه
كان بفعله بعنوان الوجوب لانه كان يجعله غسل الجنابة ويترتب عليه احكامه وغسل الجنابة واجب جزما والظاهر ان الحكم
في الترك هو الحكم في الفعل ومما يتفرع على هذا التاسي به ص التباعد عن الناس عند التخلي المعلوم انه كان على سبيل

الاستحباب

الاستحباب ثم ان معرفة وجه فعله ما يعرف بعضه بان هذا الذي فعله الدال على الوجوب او امر يدل على مجرد الرجحان
او امر ندبي والتمثيل لذلك بقوله تعالى بعنوان الوجوب او يعلم انه كان امتثالا للامر يدل على الوجوب مثل قوله تعالى
اقم الصلوة اذا حللتم فاصطادوا وكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا ويعلم بانقضاء القرآن كالمتعة في قبل العدة
والتباعد عند التخلي وغير ذلك من القرائن ومنها اصالة عدم الوجوب الحالة على الاباحة عليه اذا قام الدليل على
الوجوب المندوب اذا وقع الفعل بيانا لمجمل فيتبعه في الوجه ويظهر حكمه مما سبق ثم انك قد عرفت
في باب المجمل والمبين حكم كون الفعل بيانا واقسام ما يدل على بيانيته فاعلم ان المعصوم ع اذا صدر عنه فعل
في مقام البيان فما علم عدم مدخليته وما علم عدم مدخليته فيه من الحركات والسكنات وغيرهما فلا كلام فيه وما لم يعلم
فان كان مما استحدثه ولم يكن متلبسا به قبل الفعل فالظاهر دخوله في البيان وما كان متلبسا به قبله كالنوافل
بل مثل الطهارة للصلاة التي انما كان فعلها في حالة توضأ قبلها للصلوات اليومية فالظاهر عدم المدخلية الا ان
يثبت بدليل من خارج وكذلك الكلام في عوارض مستحدثة مثل التقصير والتطويل والسرعة والبطء الغير المقصودة
عرفا مثل تفاوت القراءة بسبب طلاقة اللسان وعدمها في التكلم ومثل تطويل الفعل في كل واحد من اعضائه بالوضوء
وتحميله بحيث يتفاوت في المصداق العرفي غالبا لا يعتد بها لانتفاء العرف في ذلك وعدم انضباط ذلك
تحت حد محدود لا يتجاوز منه فلا يكلف به تكليف بالاطلاق واما التفاوت الفاحش الخارج عن حد متعارف
الاوساط فالظاهر اعتباره فيشكل الاكتفاء بوضوء يغسل كل واحد من اعضائه في ظرف ساعة مثلا واما لا يشك
في دخوله في البيان وهو مثل الترتيب بين الاعضاء في الوضوء بحيث اذا فرغ من عضو شرع في الاخر بلا فصل وكذلك
غسل الوجه من الاعلى وكذلك اليد وكذلك المسح من الاعلى في الرأس فانه لا يشك في دخوله لان الغسل العرفي في الاعضاء
يصدق مع الفصل وعلى اي وجه اتفق لكن يشكل رخصة الفرد من الهيئة من مما لا يشك في انه بل بمجرد الاتفاق لانه فرد
من ماهية الغسل وانه معتبر وكذلك الكلام فيما لو علم اشتمال المجمل على واجبات ومندوبات وحصل الشك في بعضها انه من الواجبات
او المندوبات كالسورة في الصلاة فيه الاشكال المتقدم في اول الكتاب من انه يمكن الاعتماد على الاصل ونفي الجزئية

والوجوب باجالة عدمها ام لا فقد بينا ان التحقيق امكان جريان الاصل في نهية العبادات كنفي الاحكام الشرعية وانه
لا فرق بينهما فاعتبار المذكورات في الماهية موقوف على ثبوتها من دليل خارجي ومما حققنا لك تعرف القانون السابق
يظهر ان الاقوى في امثال هذه المذكورات هو البناء على الاكتساب لدخوله في الفعل الذي لم يعلم وجهه وقد عرفت
ان التحقيق فيها الاكتساب لحسن التاسي والاحتياط واما الوجوب فلا دليل عليه وما يتوهم من ان اشتغال الذمة بالمجمل
يقيني ويحصل البراءة اليقينية وجهه فيحكم بالوجوب قد عرفت جوابه في اول الكتاب وان الاشتغال بازيد
مما يتيقنه ظن المجتهد فيما لا يمكن تحصيل العلم به بشخصه هم والدليل على عدم الاحتياط ومن ذلك يظهر ان مقتضى ما ذكره
الشهيد من جعل الافعال المردودة في كونها من الجبلية والعادة او الشرع والعبادة على الشرعي هو الحمل على الاكتساب
لا غير لعدم الدليل على ما فرقه فائدة تصرف المعصوم ع اما بالامامة كالجهاد والتصرف في بيت المال او بالقضاء
كرفع النزاع بين الخصمين بالبينة واليمين والاقرار وعلمه او بالفتوى والتبليغ والقرائن في العبادات مكلف من باب
التبليغ وفي غيرها قد يشتبه بين القضاء والفتوى كقوله لهند زوجة ابي سفيان خذي ما يكفيك
بالمعروف حيث نسب اليه ع وقالت ان ابا سفيان رجل شحيح لا يعطيني وولدي ما يكفيني فلو كان فتوى فثبت
منه جواز القاضي للسلطان بالحكم وغيره ولو كان قضاء فلا يجوز الاخذ الا بعلمه قاضي قال الشهيد في القواعد
لا ريب ان حمله على الافتاء اولى لان صرفه ع بالتبليغ اغلب والحمل على الثاني اولى من النادر وقد يشتبه بين التصرف
بالامامة والفتوى كقوله ع من احيى ارضا ميتة فهي له فحمل الاول كما هو قول الاكثر يجوز الاحياء الا باذن الامام ع
وعلى الثاني يجوز كما ذهب اليه بعض الاصحاب ويرد عليه ان التصرف بالتبليغ اغلب فلا بد من الحمل عليه كما لا يخفى فلا يكون
الاذن واجبا غير الشهيد بان الشرائط يعلم من دليل خارج لا من هذا الدليل المحتمل ان نبينا ص

قبل البعثة كان متعبدا ولكن لا بشريعة من قبله من الانبياء وقيل لم يكن متعبدا بشيء وقيل كان متعبدا
بشريعة من قبله على اختلاف في ما بينهم فقيل بشريعة نوح وقيل بابراهيم وقيل بموسى وقيل بكل الشرائع وقيل بالوقف
لنا ان ضرورة ديننا يقتضي افضليته على كل الانبياء وفيما ذكروه يقدم تقديم المفضول وهو قبيح ولانه لو كان

كذلك كان

كذلك كان اما بالوحي او بالتعلم من علمائهم والاول هو معنى الرسالة والمرافقة لا يتحقق الثاني والثاني فلو ثبت
لافتخر اهل الاديان بذلك ولو افتخر وابه لشرع ولم ينكر اهل الكتاب ولم يأخذ منهم شيئا والاخير وهو تحقيقي
بنقله ولا من كتبهم لانه كان اميا لا يقرء ولا يكتب مع ما روي الخاصة والعامة انه صلى الله عليه وآله قال كنت نبيا وآدم بين الماء
والطين وايضا كون علي ع في المهد صبيا ويكفي في الصبي حد بلوغه الى اربعين سنة في افضليته واما الطعن بالتوكل
بعدم تعبده بشيء فاوضح لاستلزامه كمال النقص وكونه اسوة حالا من آحاد الناس مع ما ورد مما كان يفعله
من الاعمال والحج في الاخبار واما بعد البعثة فالحق انه لم يكن متعبدا بشريعة من قبله في الجملة لتعدد الظواهر
بعض الايات لنا ما تقدم من الادلة وان هو الا وحي يوحى وان شريعته كانت ناسخة وكان ينتظر الوحي في كل مسئلة
ولا يتمسك بالاديان السابقة وجاء عن التوراة برجم الزانية لاتمام الحجة على اليهود واظهار علمه والايات
مثل قوله تعالى اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم وبهديهم اقتده وشرع لكم من الدين ما وصى به نوحا فهو محمول على اصول
العقائد والاظهر بجواز النسخ بيان ملاحظة قوله تعالى ومن يرغب عما وصى به نوحا فهو محمول على اصول العقائد والا
لم يخل عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه فكذلك المراد بهديهم الجميع ما اتفق الكل فيه وهو اصول العقائد والافادة بانهم
مختلفة ويظهر من ذلك الجواب عن غير الايات فائدة اذا ثبت بطريق صحيح من الشارع ثبوته ولم يثبت
نسخه في ديننا فهل يجوز لنا اتباعه ام لا مثل ان يذكر في القرآن او في الاخبار المتواترة حكم من الاحكام في شرع
من الشرائع السابقة مثل قوله تعالى في شأن يحيى انه كان سيدا وحصورا ونحو ذلك اختلف الاصوليون فيه على قولين الاقوى
انه ان فهم انه تعالى او نبينا ص نقل ذلك على طريقة المدح لهذه الامة ليعيف ويحث بذلك على حشمة مطاوعتهم والا فلا
وربما يقال ان عدم علم النسخ كاف في استصحاب بقائه فهو حجة مطلقا وهو مبني على القول بكون مقتضى الامر ذاتيا
وهو محل منع وللقول بالنسخ بل التحقيق انه بالوجوه والاعتبارات وان كنا لا نمنع الذاتية في بعض الامور
لكن اعمال الاستصحاب لا يمكن الا مع قابلية المحل كما سيجيء تحقيقه ويتفرع على المسئلة فروع ذكرها في تمهيد عدم الاستصحاح
على ارجحية ما بالصلاة على الترك والحال الآية المتقدمة ومنها لو حلف ليضربن زيدا مثلا مائة خشبة فضربه بالعثكال

ولحوه لقوله تعالى خذ بيدك ضغثا لا يوب والضغث هو الشماريخ القائمة على الساق الواحد وهو المسمى بالعثكال قال
في اليمهند وهذا الحكم مروي عندنا في اليمين بشروط خاصة وفي محله وكذلك للاعطاء ومنها الاحتجاج بقوله تعالى ولمن جاء
حمل بعير وانا به زعيم على حجة كون عوض الجعالة مجهولا ومنها الاحتجاج بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين
له الدين على اشتراط الاخلاص ان لم تضم اليها قوله تعالى وذلك دين القيمة فقد يفسر القيمة بالثابتة التي لا تنسخ
يقرر المعصوم ع حجة وهو ان يفعل بحضوره فعل او يطلع على فعل في عصره ولم ينكر فهو دليل
على الجواز ان لم يسبقه مانع من خوف او تقية او سبق منعه عليه او معلومية عدم الفائدة في المنع وكون ذلك من المصالح
وحالة عدمه يكفي في المقام وكذلك اذا اطلع ان المكلف اعتقد شيئا على خلاف الواقع والدليل ذلك لزم النهي
عن المنكر سيما على المعصوم ع وان التقرير على المحرم حرام لكونه اعانة على الاثم فالظاهر من السكوت الرضا وبفعله
قال المحقق في المعتبر ولما ما يندر فلا حجة فيه كما روي ان بعض الصحابة او اكثرهم فلا يمنع ذلك عن الرسول ص الا يمنع
ذلك اذ قد يخبر بمثل ذلك عن نفسه او عن صاحبه يمكن ان يخبر خالهم عن النبي ص ايقاظا قيل ان الحكم الذي حكم به المعصوم ع
في الرؤيا حجة لما ورد من ان من راه فقد راه وان الشيطان لا يتمثل به ورد بانه فرع ان يعرفه بصورته في اليقظة
حتى يصدق عليه انه راه فلا يتم الاطلاق ويجيب بانه ورد انه رأى احد رسول الله ص في المنام صورته ويظهر في
اليقظة في زمان مولانا الرضا ع فقال ع هو رسول الله ص من راه فقد راه ومن المعلوم ان الرائي لم يره صورته فيه
ان اكثر ما يرى في المنام صورتهم ويظهر في اليقظة انه كان عالما صالحا يرى بصيرة اظهار الجلالة كما في حكاية
رؤيا العيد حيث رأى في المنام فاطمة عليها السلام والحسنين ع معها قالت له في المنام يا شيخ علمها العقد
فانت في يومه والدة السيد المرتضى عليه الرحمة والرضى جميعا وقالت يا شيخ علمها العقد وكيف كان فالاعتماد مشكل
سيما اذا كان خالف الاحكام الواضحة البين مع ان ترك الاعتماد مطلقا حتى فيما لم يخالفه شيء ايضا مشكل سيما
اذا حصل الظن بصحته وهو صلى كان اعلم رؤياه صادقة سيما بملاحظة ما رواه الكليني في الحسن لابراهيم بن
هاشم عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول ان المؤمن قد رؤياه في آخر الزمان على جزء على

سبعين

سبعين وجزء من اجزاء النبوة وفي الصحيح عن عمر بن خلاد عن الرضا ع قال ان رسول الله ص كان اذا صبح
قال لاصحابه هل من مبشرات يعني به الرؤيا وفي معناه روايات اخر تحت مباحث الالفاظ وتتلوها الادلة
العقلية ان شاء الله تعالى

تمت الكتاب بعون الملك الوهاب

يوم السبت الخامس من محرم الحرام در سنه هزار و دويست چهل
فقير اقل خلق الله محسن التبريزي الاسترابادي بحسب الوجه وشي
عالجناب فضايل مآب ملا محمد رضا شاكر
كه در غايت استعجال و سرعت در سلك
تحرير بر آمده توقع چنين
كاتب السلسله كه در هنگام
مذاكره و مباحثه
اوراق علا
يادداشته
سنه ١٢٣٩